فصوص الحکم

للشیخ الاکبر محیی الدین ابن عربی

ترجمہ

تنبیہات و تشریحات

از

حضرت بابا ذہین شاہ تاجیؒ

فصوص الحکم

للشیخ الاکبر محیی الدین ابن عربی

ترجمہ

تنبیہات و تشریحات

از

حضرت بابا ذہین شاہ تاجیؒ

تصنیف :- شیخ اکبر محی الدین ابن عربی قدس سرہٗ

ترجمہ تشریحات وتنبیہات :- حضرت بابا ذہین شاہ تاجیؒ

ناشر :- ادارۂ تعلیم وثقافت اسلامی، کراچی

طابع :- ایجوکیشنل پریس، کراچی

بار اوّل :- ایک ہزار

سال طباعت :- ۱۳۹۶ھ / ۱۹۷۶ء

سال اشاعت :- ۱۴۰۱ھ / ۱۹۸۱ء

ہدیہ :- ایکسو پچیس روپے صرف

ادارۂ تعلیم وثقافت اسلامی

جامعہ تاجیہ، سیکٹر ۱۴ اے بی، لیفرزون کراچی
(پوسٹ بکس ۱۸۰۸۴، کراچی ۳۳)

فہرست

حضرت بابا ذہین شاہ تاجیؒ

پیش لفظ

عبداللہ بن سعد الیافعی کا قول ہے کہ جب ابن عربیؒ اور شہاب الدین سہروردیؒ کی ملاقات ہوئی تو دونوں خاموشی سے ایک دوسرے کو تکتے رہے۔ کسی نے کسی سے کچھ نہیں کہا نہ پوچھا اور رخصت ہو گئے جب ابن عربیؒ سے ان کی رائے معلوم کی گئی تو انہوں نے کہا کہ شہاب الدین سہروردیؒ سراپا شریعت اسلامیہ کا مظہر ہے اور سر سے پیر تک شریعت میں رنگا ہوا ہے اور جب سہروردیؒ سے ابن عربیؒ کے متعلق پوچھا گیا تو انہوں نے جواب دیا کہ "ابن عربیؒ حقائق کے عرفان کا ایک بحر بیکراں ہے۔

ابن عربیؒ تصوف کی دنیا میں شیخ اکبر کی حیثیت سے جانے پہچانے جاتے ہیں۔ ان کی کشفی اور الہامی کیفیت مسلم ہے۔ تصوف، فلسفہ، دینیات ان کی شخصیت کے اجزائے ترکیبی ہیں اپنے عہد کے مشہور فلسفی ابن رشد سے ملنے قرطبہ گئے۔ ابن رشد اس وقت چیف جسٹس کے عہدے پر فائز تھے۔ ابن عربیؒ نے ان کو اپنی کم عمری میں اتنا متاثر کیا کہ ابن رشد خود ان کے حلقہ بگوش ہو گئے۔ یہ صحیح ہے کہ شیخ عربیؒ کی شخصیت متنازعہ ہے تاریخ اسلام کی تنہا مصنف جنکی مخالفت اور موافقت میں بڑے بڑے لوگوں نے صدیوں تک حصہ لیا ہے اور آج بھی ان کی تصانیف معرض بحث رہتی ہیں

اسی پس منظر میں مشہور مستشرق R.A.Nicholson
آر-اے نکلسن جو اسلامی تصوف پر ایک بلند مقام رکھتے ہیں۔
ابن عربی رح کے متعلق رقمطراز ہیں

"ابن عربی رض کی تحریر بے حد دشوار ژولیدہ اور نا قابل فہم ہے
انہوں نے جو کچھ الہیات پر لکھا ہے اسے سمجھنا آسان نہیں ہے۔ سچ تو
یہ ہے کہ اسے کما حقہ بیان کرنا تو کجا اس کا ایک خلاصہ بھی پیش کرنا
مشکل ہے اور یہ کام اسوقت ہو سکتا ہے کہ جب کوئی مستشرق ان کی
تصانیف کو بڑے غور و غوض سے پڑھے پوری تندہی اور یکسوئی مزاج
کے ساتھ اس پر کام کرے۔ ابن عربی رض کے مفسر کیلئے یہ بھی ضروری
ہے کہ وہ تصوف کے تمام مسائل کو نہ صرف سمجھتا ہو بلکہ بیان کرنے کی
اتنی ہی صلاحیت رکھتا ہو جتنی کہ ابن عربی رض کو اپنی زبان پر
تھی"۔

مذکورہ بالا اقتباس سے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ آر-اے نکلسن
(R.A Nicholsom) نے جس بلند آہنگ شخصیت کی نشاندہی کی
تھی۔ وہ حضرت بابا ذہین شاہ تاجی رح ہی کی تھی غالباً اسلئے قدرت
کو فصوص الحکم کی تشریح و تفسیر کرنے کیلئے بابا ذہین شاہ تاجی رح کا انتظار
تھا۔ یوں تو فارسی میں شاہ نعمت اللہ ولی اور مولوی محمد حسین کانپوری
اردو زبان میں چودھری عبد الغفور، مولوی سید مبارک علی
اور عبد القدیر صدیقی نے ابن عربی رض کی تصانیف کے ترجمے و
شرحیں لکھی ہیں لیکن ان میں نہ وہ جاذبیت ہے اور نہ تاثیر
"جون ۱۹۸۰ء میں بحیثیت سجادہ نشین خانقاہ عالیہ تاجیہ

نے ذہین شاہ تاجی نمبر" کی اشاعت کے موقع پر عرض کیا تھا کہ انشاءاللہ
شیخ عربی کی کتاب " فصوص الحکم" جلد ہی ہدیہ ناظرین کی
جائیگی - خدائے بزرگ و برتر کا لاکھ لاکھ احسان ہے کہ اسکی نوازشات
بے پایاں نے اس فقیر کو اپنا عہد پورا کرنیکے قابل کر دیا ہے کہ ایفائے عہد
اور خدمت کی لذت ہی بڑا انعام ہے راقم الحروف آخر میں صرف شیخ عربی رض
کے اس قول کو نقل کر کے :

" ایک شیخ کیلئے ضروری ہے کہ اسے وہ سب کچھ آتا ہو جسکی
اسکے مریدوں کو ضرورت ہو - شیخ ہونے کیلئے صرف کشف و کرامات
کافی نہیں - سچا صوفی وہ ہے جو ہر طرح کی انا کو ترک
کر دیتا ہے - وہ "میرا، میری جان اور میری ملکیت" کے الفاظ بیان
نہیں کرتا "

رخصت چاہتا ہوں - خدا ہم سب کو توفیق دے کہ ہم
ان اقوال کے سانچے میں اپنی زندگی ڈھالیں -

فقط

والسلام

فقیر انور شاہ ذہینی تاجی

سجادہ نشین خانقاہ عالیہ تاجیہ کراچی

و

چیرمین ادارہ تعلیم و ثقافت اسلامی

تاریخ ۶ جون سنہ ۱۹۸۱ء

کراچی

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ۝ نحمدہٗ ونصلی علیٰ رسولہ الکریم ۝

تعارف

اندلس کے شہر مرسیہ میں ایک بزرگ حضرت علی بن محمدؒ عربی کے ہاں ۱۱۶۵ء شمسی میں ۱۷ رمضان المبارک ۵۶۰ھ ہجری کو پیر کی رات ایک بچہ تولد ہوا ——— دنیا والوں کو پتہ بھی نہیں تھا کہ یہی بچہ ایک دن دنیائے تصوف اور عالم معرفت پر مثل آفتاب نصف النہار روشن ہوگا اور وہ دنیا کا ایک عدیم المثال مصنف بھی ہوگا۔ اور ہر زمانہ میں اسے شیخ اکبر کے نام سے یاد کیا جاتا رہیگا۔ آپکی تاریخ ولادت "نعمت" ہے

حضرت شیخ اکبر کی کنیت ابی بکر ہے اور لقب محی الدین ابن عربی ہے۔ والدین نے آپ کا نام محمدؐ رکھا تھا۔ شیخ اکبر ابی بکر محمد بن علی محی الدین ابن عربی رضی اللہ تعالےٰ عنہ نے ۱۲۴۰ء شمسی میں، شب جمعہ کو ۲۲ ربیع الثانی ۶۳۸ھ ہجری میں دمشق کے مقام پر اس دار فانی سے دار البقا کو کوچ فرمایا ——— آپ کی تاریخ وصال "صاحب الارشاد" ہے۔

آپ کے والد بزرگوار حضرت علی بن محمدؒ عربی کی عمر پچاس سال ہو چکی تھی اور آپ لاولد تھے۔ اولاد کی شدید خواہش آپ کو حضرت غوث الاعظم شیخ محی الدین ابو محمد السید عبد القادر جیلانی قدس سرہٗ العزیز کی خدمت میں کھینچ لائی۔ آپ نے اپنا حال بیان کیا اور اولاد کے لئے دعا کی درخواست کی۔ حضرت غوث پاکؒ نے دعا فرمائی تو آپ کو الہام ہوا کہ علی کو اولاد نہیں ہو سکتی۔ البتہ کوئی شخص اگر اپنی اولاد انہیں ہبہ کردے تو ممکن ہے۔ حضور غوث الاعظمؒ نے جناب علی بن محمدؒ سے فرمایا کہ میری پشت میں ایک لڑکا ہے۔ میں نے تمہیں دیا۔ پھر فرمایا انشاء اللہ تعالیٰ یہ بچہ امت محمدیہ میں جلیل القدر ولی ہوگا۔ جب وہ پیدا ہو تو اس کا نام محمدؐ رکھنا۔ میں نے اپنا لقب محی الدین بھی اسے دیا۔

مرتب خود یہ نقل کرتے ہیں کہ جب شیخ اکبرؒ پیدا ہوئے تھے تو آپ کے والد
بزرگ نے حضرت غوث الاعظمؒ سے فرمایا یہ میرا لڑکا ہے انشاء اللہ تعالیٰ ولی زمان
قطب ہوگا۔

چنانچہ ایسا ہی ہوا۔ شیخ اکبرؒ اپنے وقت کے علماء میں یکتا ہوئے۔ شروع
زمانے میں آپ کو علم تفسیر اور علم حدیث سے شغف خاص تھا۔ آپ نے دو جلدوں
پر مشتمل ایک تفسیر تحریر فرمائی جو صرف سورۂ کہف کی اس آیت وَعَلَّمْنَاهُ مِن
لَّدُنَّا عِلْمًا تک پہنچی۔ اس تفسیر کے علاوہ بھی آپ کی کئی تفاسیر ہیں۔ فن حدیث
میں بھی آپ کی تصانیف بکثرت ہیں۔ شریعت ظاہریہ کے آپ بہت بڑے
پابند تھے۔

آپ کا سلسلۂ طریقت بلا واسطہ حضرت غوث الاعظم رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ
سے ملتا ہے۔ دوسرا سلسلۂ طریقت حضرت خواجہ حسن بصریؒ سے بواسطہ حضرت
ابوالفتح محمد بن قاسم تک پہنچتا ہے۔ حضرت شیخ شہاب الدین سہروردیؒ، حضرت
شیخ فخر الدین عراقیؒ، حضرت شیخ اوحد الدین کرمانیؒ، حضرت شیخ عمر بن فارض مصریؒ
آپ کے معاصر تھے۔ آپ کا آخر زمانہ حضرت شیخ مولانا جلال الدین رومی (مولانا
رومؒ) نے بھی پایا ہے۔ حضرت شیخ اکبرؒ کو تصوف میں حضرت شیخ عبد القادر جیلانی
رحمۃ اللہ علیہ سے ایک واسطہ سے خرقہ ملا ہے۔ اور حضرت خضر علیہ السلام سے بھی ایک
واسطہ سے آپ کو خرقہ ملا ہے۔ چنانچہ آپ خود فرماتے ہیں کہ میں نے اس خرقہ کو شہر
موصل کے باہر سنہ [illegible]ھ میں حضرت ابوالحسن علی بن عبد اللہ بن جامعؒ کے ہاتھ سے پہنا ہے اور ابن جامعؒ نے حضرت خضرؑ
علیہ السلام سے خرقہ پہنا ہے۔ اور جس مقام پر جس طرح سے ابن جامعؒ کو حضرت خضرؑ
نے خرقہ پہنایا اسی مقام پر اسی طرح سے بغیر زیادت و نقصان کے ابن جامعؒ نے مجھ
کو خرقہ پہنایا اور دوسری نسبت بے واسطہ کے بھی شیخ اکبرؒ کو حضرت خضرؑ سے حاصل
ہے۔ چنانچہ خود فرماتے ہیں کہ میں ایک بار حضرت خضر علیہ السلام کے ساتھ ہوا
اور میں ہمیشہ ان کا ادب کرتا تھا۔ اور میں نے ان سے شیوخ کی باتوں اور

بھیدوں وغیرہ کو اکثر وصیت میں حاصل کیا۔ اور ربین سے ان کے تین خوارق عادات دیکھے۔ ایک یہ کہ وہ پانی پر چلتے تھے، دوسرے یہ کہ وہ زمین کو طے کرتے تھے۔ تیسرے یہ کہ وہ ہوا پر نماز پڑھتے تھے۔

حضرت شیخ شہاب الدین سہروردیؒ سے آپ کی پہلی ملاقات ہوئی۔ مگر کوئی بات چیت کئے بغیر دونوں حضرات جدا ہو گئے۔ لوگوں نے جناب شیخ شہاب الدین سہروردیؒ سے دریافت کیا کہ یہ بزرگ کیسے ہیں؟ آپ نے جواب دیا کہ ابن عربی علم حقائق کے دریائے ناپیدا کنار ہیں۔ ان کا علم وفضل ان کے بشرہ سے ظاہر ہو رہا ہے ——— اُدھر شیخ اکبر سے لوگوں نے حضرت شیخ شہاب الدین سہروردی کے متعلق استفسار کیا۔ تو آپ نے فرمایا کہ شیخ سہروردی عادات احمدی اور سنت نبوی سے سرتاپا بھرے ہوئے ہیں۔

شیخ اکبرؒ کی کرامات اور خرق عادات اس کثرت سے ہیں کہ ان کے لئے ایک جداگانہ ضخیم کتاب کی ضرورت ہے۔ آپ عربی زبان کے بہت عظیم شاعر بھی تھے۔ بغداد کے مشائخ کی ایک جماعت نے آپ کے حالات جمع کئے تھے اُنہیں میں یہ بھی لکھا ہے کہ شیخ اکبرؒ کی تصانیف پانچ سو (۵۰۰) سے متجاوز ہیں۔ مشائخ صوفیہ نے آپ کو امام الموحدین لکھا ہے۔ آپ کے حالات میں حضرت شیخ عبدالوہاب شعرانی قدس سرہٗ نے تحریر فرمایا ہے کہ مغربی ملک کا ایک بادشاہ ابن عربی علیہ الرحمۃ کا بہت ادب کرتا تھا۔ اور آپ اس کے نزدیک بہت معزز و رفیع تھے۔ کہ یکایک آپ توفیق الٰہی سے جنگل کو نکل گئے۔ اور ایک قبر میں مدتوں مقیم رہے۔ جب قبر سے برآمد ہوئے تو علوم آپ کی زبان مبارک سے برسنے لگے۔ پھر سیاحی میں مصروف ہو گئے۔ جس شہر سے گذر ہوتا وہاں حکم ایزدی سے قیام فرماتے۔ اور وہاں سے روانگی کے وقت اس شہر کی تصانیف اسی شہر میں چھوڑ دیتے تھے۔

آپ کا مکان شہر حلب میں بھی تھا۔ قرطبہ میں بھی آپ نے بہت قیام فرمایا

ہے۔ یہیں انبیاء علیہم السلام سے آپ کو شرفِ ملاقات حاصل ہوتا رہا۔ یہیں آپ نے حضرت صالح علیہ السلام سے استفادۂ علمی فرمایا۔ چنانچہ آپ کی تصانیف کی بھی ایک کرامتِ خاصّہ ہے۔ کہ جو شخص آپ کی تصانیف سے شغفِ خاص رکھے وہ علم کے مسائلِ دقیقہ اور فنون کے مشکل ترین سوالات کو آسانی سے حل کرنے لگتا ہے۔ اہلِ حق کو اس نکتہ پر اتفاق ہے کہ شیخ اکبرؒ کی تصانیف کے بکثرت مطالعہ سے قربتِ الٰہی میسّر آجاتی ہے۔ اکابر اُمّت نے علی الاعلان بیان کیا ہے۔ کہ شیخ اکبر محی الدین ابنِ عربی ولایتِ عظمیٰ اور صدیقیتِ کبریٰ پر فائز تھے۔ ملک شام کے حضرت سراج الدین مخزومی نے لکھا ہے کہ شیخ محی الدین ابنِ عربی علیہ الرحمۃ کے کسی کلام کا انکار نہ کرو۔ اس لئے کہ اولیاء اللہ کا لحم مسموم ہوتا ہے۔ اور شیخؒ سے بُغض رکھنے والوں کے دین و ایمان کی ہلاکت، لوگوں پر ظاہر ہے۔ کہ ان میں سے اکثر نصرانی ہو کر مرے۔ اور جو شخص بھی ان کی شان میں زبان درازی کرے گا اس کا دل مُردہ ہو جائے گا۔

حضرت امام فخر الدین رازی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ محی الدین ابنِ عربی بہت بڑے جلیل القدر ولی اللہ تھے۔

حضرت شیخ جلال الدین سیوطی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ محی الدین ابن عربیؒ عارفوں کے مُربّی ہیں۔ تنزلات کی رُوح اور نبیٔ عربی صلی اللہ علیہ وسلم کے قدم بقدم چلنے والے ہیں۔

شیخ الاسلام حضرت مخزومی علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ شیخ اکبر ابن عربی اہلِ سنّت والجماعت کے شیخ الرّئیس تھے۔

حضرت عماد ابنِ اثیرؒ فرماتے ہیں کہ جن لوگوں نے شیخ اکبرؒ کا انکار کیا ہے وہ مصیبت میں پڑتے گئے ہیں۔

حضرت امام سبکیؒ نے فرمایا۔ شیخ محی الدین ابن عربیؒ آیۃ من آیات اللہ تھے۔ اور اس زمانے میں علم و فضل کی کنجی انہیں کے ہاتھ میں تھی۔ اور میں

سوائے ان کے کسی کو نہیں پہچانتا۔

سراج الدین بلقینی سے لوگوں نے پوچھا کہ شیخ محی الدین ابن عربی کیسے تھے۔ جواباً فرمایا۔ خبردار! ان کے کسی کلام کا انکار نہ کرو۔ . . . .
اُن کی عبارات میں روابط اور اشارات ہوتے ہیں۔ بہت سے رموز اور غوامض مخفی ہوتے ہیں۔ اور ان کی طرزِ تحریر میں اکثر مضاف محذوف ہوتا ہے۔ اس کو خود شیخؒ یا اُن کے ایسے لوگ ہی جانتے ہیں۔

شیخ الاسلام مجد الدین فیروز آبادی نے فرمایا:۔ میری تحقیق اور میرا دین اور میرا قول یہ ہے کہ محی الدین ابن عربیؒ طریقت کے علماً اور حالاً امام اور عرفاً و اصلاً تحقیقات میں شیخ تھے۔ اور عارفوں کے علم کو فعلاً اور اسماً زندہ کرنے والے تھے۔ ان کی دعا یا بد دعا ساتوں آسمان و زمین کو پھاڑ کر اثر کرتی ہے۔ اور تمام آفاق کے موجودات ان کے برکات سے مستفیض اور معترف ہیں اور وہ بے شک ہماری تعریف سے بڑھے ہوئے ہیں۔ حضرت مجد الدین فیروز آبادی نے مزید فرمایا ہے کہ قاضی القضاۃ شیخ شمس الدین خونجی شامی علیہ الرحمۃ غلاموں کی طرح شیخ اکبرؒ کی خدمت کرتے تھے اور قاضی القضاۃ مالکی پر جب شیخؒ کی ایک نظر پڑی تو انہوں نے منصبِ قضا کو ٹھکرا دیا۔ اور شیخ اکبرؒ کے قدم بقدم چلنے لگے۔ اور اپنی صاحبزادی کو ان کے نکاح میں دے دیا۔

شیخ اکبر حضرت ابی بکر محمد بن علی محی الدین ابنِ عربیؓ خود اپنے لیئے فرماتے ہیں کہ حضرت آدم علیہ السلام سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک جتنے انبیاء گذرے ہیں ان سب کو میں نے دیکھا اور کل اہلِ ایمان عام و خاص کو میں نے دیکھا اور جتنے لوگ ہو گئے اور ہوں گے سب کو میں نے پہچانا اور پشتِ آدمؑ میں جتنے اہلِ سعادت تھے ان سب کی معرفت اور شمار، اللہ تعالٰے نے مجھے عنایت کئے . . . . اپنی تحریروں کے ضمن میں فرماتے ہیں۔
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مجھ سے فرماتے ہیں کہ تو ایسا کر اور ایسا کہہ

اور میں اپنے علم اور مشاہدے کوئی بات، سوائے حکم رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) کے نہیں کہتا ہوں۔

شیخ اکبر ابن عربیؒ کے محامد و محاسن پر اکابر اُمت کی تصانیف بکثرت ہیں اور اس مختصر تحریر میں ان کا ذکر ممکن نہیں ہے۔

وَمَا عَلَيْنَا اِلَّا الْبَلَاغ۔

فاتحة الكتاب

« الحمد لله منزّل الحكم على قلوب الكَلِم... إلى قوله — وسلم ».

الحكمة هي العلم بحقائق الأشياء والعمل بمقتضاها ؛ فلها إذن ناحيتان : ناحية ظرية وأخرى عملية ، وهي بهذا المعنى مرادفة للفلسفة بقسميها النظري والعملي. على هذا التعريف تكون الحكمة أعم من «العلم» الذي هو إدراك حقائق الأشياء لى ما هي عليه ، أو محاولة ذلك الإدراك ، وأعم من «المعرفة» كذلك.

هذا هو المعنى الاصطلاحي الشائع لكلمة الحكمة ، ولكن الصوفية منذ عصر بكر استعملوا الحكمة في معنى خاص يتفق من ناحية مع مدلولها الفلسفي يختلف من ناحية أخرى عندما ننظر إليه في ضوء نظريتهم العامة في طبيعة لعرفة الإنسانية وطرق تحصيلها. ذلك أنهم قابلوا بين « الحكمة » و«الكتاب» ستندين إلى الآية الكريمة « كما أرسلنا فيكم رسولاً منكم يتلو عليكم آياتنا ويزكيكم يعلمكم الكتاب والحكمة » (س ٢ آية ١٥١) وقالوا إن المراد بالكتاب تعاليم دين الخاصة بالشرائع والأحكام ، أو ما سموه أحياناً « العلم الظاهر » ؛ والمراد لحكمة التعاليم الباطنية التي اختص بها الرسول صلى الله عليه وسلم وورّثها رثته من بعده ، وأطلقوا على ذلك اسم العلم الباطن. وليس العلم الباطن عندهم وى علم الطريق الصوفي وما ينكشف للصوفية من حقائق الأشياء ومعاني الغيب. كأنهم بذلك وجدوا أساساً لطريقتهم في نصوص القرآن نفسه ، كما نسبوا علم ذه الطريقة إلى النبي وعدوا أنفسهم ورثة هذا العلم الحافظين له المختصين به.

ولا يختلف ابن عربي عن غيره من الصوفية في استعمال كلمة الحكمة - التي يوردها في عنوان كل فص من فصوص كتابه - إلا في أنه يرى أنها الإرث الباطني الذي ورثه جميع الأنبياء والأولياء لا عن النبي محمد بل عن الحقيقة المحمدية ، أو أنها العلم الذي أخذه هؤلاء جميعاً من مشكاة النبي. وهو لا يشير إلى الأنبياء والأولياء بهذين الاسمين وإنما يسميهم « الكَلِم» جمع كلمة ومعناها عنده الإنسان الكامل أي الانسان الذي حقق في وجوده كل معاني الكمال الإلهي ، وتجلت فيه كل الصفات الإلهية فأصبح من أجل ذلك أحق الموجودات بأن يكون خليفة الله في كونه - لا في أرضه فحسب . وليست هذه الكلم سوى الأنبياء والأولياء وإن كان كل موجود من الموجودات كلمة من كلمات الله لأنه المظهر الخارجي لكلمة التكوين . « قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مدداً » (س ١٨ آية ١٠٩) .

والمراد «بالكَلِم» هنا وفي سائر فصول الكتاب بوجه أخص حقائق الأنبياء والأولياء لا أشخاصهم ، وعلى رأسهم جميعاً «الكلمة» التي هي الحقيقة المحمدية . وللمؤلف نظرية خاصة في هذا الموضوع سنعرض لها في مواضعها من الكتاب.

ويذهب القيصري في شرحه على الفصوص (ص ٢) إلى أن لفظ « الكلمة » متصل بلفظ النَّفَس ، وكما أن الكلمات التي تتلفظ بها ليست إلا تعينات في ذات النفس الذي يخرج من أجوافنا ، كذلك ليست كلمات الله إلا تعينات في النفس الرحماني الذي يطلق عليه متصوفة هذه الطائفة اسم جوهر الوجود . ولكن نظرية ابن عربي في الكلمة أعمق من هذا وأبعد غوراً ، وهي كما سنرى نظرية معقدة تمت بصلات وثيقة إلى نظريات أخرى في الفلسفة اليونانية والرواقية واليهودية. (راجع أيضاً مقالتي عن نظريات الاسلاميين في الكلمة بمجلة كلية الآداب بجامعة فؤاد سنة ١٩٣٤).

ومن خصائص «الحكمة» التي أشرنا إليها أنها تنزل على القلوب لا على العقول ،

قال « منزل الحكم على قلوب الكلم » ، وفي هذا تمييز صريح لها عن الفلسفة
ي نتاج عقلي صرف . فالقلب عند الصوفية هو محل الكشف والإلهام وأداة
ة والمرآة التي تتجلى على صفحتها معاني الغيب .
أراد المؤلف أن يذكر حكمة من هذه الحكم التي تنزل على قلوب الكلم
إلى العلم بأحدية الطريق الأمم . والطريق الأمم في مذهبه هو الطريق
المستقيم الذي تؤدي إليه الأديان كلها مهما اختلفت عقائدها وتعددت
ها ، وليس هذا الطريق سوى وحدة الوجود ووحدة المعبود . إذ ليس في
سوى الله وآثاره ، ولا معبود إلا هو مجلى من مجالي المعبود على الأطلاق،
على الاطلاق ، الجميل على الاطلاق وهو الله . هـذا هو دين الحب الذي
ليه ابن عربي في قوله :

دين بدين الحب أنّى توجهت ركائبه فالدين ديني وإيماني

يه يقول أيضاً :

عقد الخلائق في الاله عقائداً وأنا اعتقدت جميع ما عقدوه

د الهمم من خزائن الجود والكرم » .
اد بالهمة الارادة وهي الاقبال بالنفس في حال جمعيتها والتوجه إلى الله
لقبول فيضه . فأحوال الصوفية أحوال إرادية لا صلة لها بالادراك العقلي
، والفيض يمد همة الصوفي لا عقله . أما المراد بخزائن الجود والكرم فقد
حد أمرين :

ل : العلم الباطن أو الغيبي الذي قال الصوفية إنه يفيض عليهم من مشكاة
سل ، وبذلك يكون محمد صلى الله عليه وسلم أو الحقيقة المحمدية أو روح
أ كل كشف وإلهام ومصدر كل علم باطني ، وهذه بالفعل ناحية من
نظرية ابن عربي في الكلمة .

ي : أن المراد بخزائن الجود والكرم الأسماء الالهية المتجلية في الموجودات
لاف أنواعها . فمحمد يمد المخلوقات بها لأنه هو وحده المظهر الكامل لها
- وبذلك استحق اسم عبد الله ، والله اسم جامع لجميع الأسماء الالهية .

وأن محمداً أو حقيقة محمد واسطة الخلق وحلقة الاتصال بين الذات والمظاهر الكونية. فهو بمثابة العقل الأول في الفلسفة الأفلاطونية الحديثة والمسيح في الفلسفة المسيحية وبمثابة « المطاع » في فلسفة الغزالي. هذه ناحية من نواحي نظرية المؤلف في « الكلمة ».

فاتحۃ الکتاب

حکمت :- حکمت کے معنیٰ ہیں حقائق اشیاء کا علم، اور ان کے مقتضا کے مطابق عمل، یہ دونوں جہات شامل ہیں۔

پہلی جہت نظری ہے اور دوسری جہت عملی ہے۔ ان معنوں میں حکمت، فلسفہ بہ نقطہ نظر سے مرادف ہے جو حکمتِ نظری اور حکمتِ عملی کی دونوں جہات پر مشتمل ہے۔ اس تعریف سے حکمت اس علم سے عام ہو جاتی ہے جو حقائق اشیاء کا ادراک کرتا ہے۔ جیسا کہ نفس الامر میں اور معرفت سے بھی یہ تعریف عام ہو جاتی ہے۔ کلمۂ حکمت کے یہی وہ معنیٰ ہیں جو اصطلاحی ہیں اور معروف ہیں۔

لیکن صوفیاء، زمانہ قدیم سے حکمت کو ان عام معنوں میں استعمال نہیں کرتے۔ بلکہ معنی خاص مراد لیتے ہیں۔ وہ معنیٰ فلسفیانہ معنی کی پہلی جہت سے تو متفق ہیں۔ لیکن دوسری جہت سے مختلف ہیں۔ وہ اپنے نظریہ کی روشنی میں انسانی معرفت کی طبیعت کو پیش نظر رکھتے ہیں۔ اس طور پر وہ حکمت اور کتاب دونوں کو قبول کرتے ہیں اور اس آیت سے استناد کرتے ہیں۔

کما ارسلنا فیکم رسولاً منکم یتلوا علیکم آیتنا ویزکیکم ویعلمکم الکتاب والحکمۃ (سورہ ۲ آیت ۱۵۱)

وہ کہتے ہیں کہ کتاب سے مراد دین کی تعلیمات ہیں جو شرائع اور احکام کے ساتھ خاص ہیں۔

اس کو وہ احیاناً علم ظاہر سے بھی تعبیر کرتے ہیں۔ اور حکمت سے ان کی مراد تعلیماتِ باطنیہ ہیں۔ جن سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے بعد آپ کے وارثین مخصوص ہیں اور اسی پر وہ علم باطن کا اطلاق کرتے ہیں۔ اور ان کے نزدیک علم باطن سوائے علم طریقت کے اور کچھ نہیں ہے۔ ہاں وہ علوم جو صوفیا کو کشف سے حاصل ہوتے ہیں اور وہ حقائق اشیاء اور معانی غیب سے کشفی تعلق رکھتے ہیں، ان کا شمار بھی علم طریقت میں کرتے ہیں۔ اس طرح صوفیائ نے اپنی طریقت کی اساس نصوص قرآنی پر استوار کی اور علم طریقت کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نسبت دی اور اپنے نفسوں کو اس علم کا وارث بننے کے لئے تیار کیا۔ اس لئے وہ اس علم کے وارث بھی ہوئے، حافظ و محافظ بھی ہوئے۔ اور علم کے ساتھ مختص بھی ہوئے۔

ابن عربیؒ حکمت کے معنی میں صوفیائ سے متفق ہیں اور انہی معنوں میں کلمۂ حکمت کا استعمال ہر فص کے آغاز میں کرتے ہیں۔ لیکن ان کی نظر میں وہ ورثۂ باطنی جس کے وارث تمام انبیاءؑ اور اولیاء ہیں۔ وہ ورثہ صورتِ محمدیؐ سے نہیں بلکہ حقیقتِ محمدیؐ سے ملتا ہے۔ یا وہ علم جو تمام انبیاء اور اولیاء نے اخذ کیا، مشکوٰۃ نبوت سے حاصل کیا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس وقت بھی نبی تھے جبکہ آدمؑ آب و گل میں تھے۔ نتیجہ یہ ہے کہ صورتِ محمدی پر نبوت محمدیؐ کو تقدم حاصل ہے اور عالم و آدم پر حقیقتِ محمدیہؐ کو فوقیت ہے۔ بلکہ وہ اصل عالم و آدم ہے۔

شیخ رحؒ انبیاء و اولیاء علیہم السلام کی طرف سے انبیاء اور اولیاء کہہ کر اشارہ نہیں کرتے۔ بلکہ ان سب کو "کلم" کے نام سے یاد کرتے ہیں جو کلمہ کی جمع ہے۔ اور کلمہ کے معنی ان کے نزدیک انسان کامل کے ہیں، اور انسان کامل سے ان کے نزدیک وہ انسان مراد ہے جس نے کمالاتِ الٰہیہ کے تمام معنوں کو اپنے وجود میں پیدا کر لیا ہو، اور اس میں تمام صفاتِ الٰہیہ متجلی ہوں اور اس وجہ سے وہ اللہ کا خلیفہ ہونے میں تمام موجودات سے زیادہ . . . .

حقائق ہو۔ موجودات سے ان کے نزدیک صرف موجوداتِ ارضی ہی نہیں ہیں۔
پس "یہ کلم" سوائے انبیاء اور اولیاء کے اور کوئی نہیں ہے۔ اگرچہ موجودات
میں سے ہر موجود کلمات اللہ میں سے ایک کلمہ ہے۔ کیونکہ وہ کلمۂ تکوین کا مظہرِ
خارجی ہے۔

وقل لوکان البحر مداداً لکلمات ربی الخ (سورہ ۱۸ آیت ۱۰۹)

مگر شیخ کی مراد "کلم" (کلمات) سے یہاں اور ساری کتاب میں خصوصیت
کے ساتھ حقائقِ انبیاء اور حقائقِ اولیاء ہیں۔ اشخاص انبیاء و اشخاص اولیاء
مراد نہیں ہیں۔ اور تمام کلمات سے اعلیٰ و ارفع ان کے نزدیک جو کلمہ ہے وہ کلمۂ
محمدیہ ہے۔

قیصری نے شرح فصوص میں صفحہ ۲ پر کلمہ کی تشریح میں کہا ہے کہ لفظ اور
کلمہ نفس سے متصل ہے۔ اور یہ استدلال کیا ہے کہ وہ کلمات جن کا ہم تلفظ کرتے
ہیں وہ سوائے اس کے کچھ بھی نہیں ہیں کہ ہم ذاتِ نفس میں ان کا تعین کرتے ہیں
اور وہ نفس ہماری جوف (سانس کے مخارج) سے خارج ہوتا ہے۔

اسی طور پر کلمات اللہ بھی اس کے سوائے کچھ نہیں ہیں کہ وہ نفسِ رحمانی
کے تعینات ہیں۔ اور صوفیاء اس پر جواہر الوجود کا اطلاق کرتے ہیں۔ لیکن شیخ
کا نظریہ "کلمہ" کے باب میں اس تعریف سے کہیں زیادہ عمیق اور دقیق ہے۔
وہ فلسفۂ یونانیہ، فلسفۂ رواقیہ اور فلسفۂ یہودیہ سے منفرد ہی نہیں ہے بلکہ
زیادہ گہرا ہے۔

وہ حکمت جس کا ذکر کیا گیا ہے۔ وہ قلوب پر نازل ہوتی ہے۔ عقلوں
پر نازل نہیں ہوتی۔ اسی لئے شیخ نے فرمایا:۔

"منزل الحکم علیٰ قلوب الکلم"

شیخ کے اس قول میں اس امر کا صریح امتیاز موجود ہے کہ وہ جو حکمت
پیش کر رہے ہیں۔ اس کو فلسفے سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ کیونکہ فلسفہ صرف عقلی

نتائج پر مبنی ہوتا ہے اور اس کے برخلاف حکمت کا نزول قلب پر ہوتا ہے۔ جو محلِ کشف و الہام اور محلِ معرفت ہے۔ اور قلب ہی وہ آئینہ ہے جس پر تجلیاتِ الٰہی منعکس ہوتی ہیں۔ اور معنیِ غیب منکشف ہوتے ہیں۔

شیخ نے چاہا کہ ان حکمتوں میں سے ایک حکمت بیان کریں تو اس علم کی طرف اشارہ کیا جو امتوں کے طریق کی احدیت کو واضح کرتا ہے۔ شیخ کے نزدیک طریق مستقیم واحد ہے۔ تمام ادیان اس طریق پر منتہی ہوتے ہیں۔ خواہ ان کے عقائد کتنے ہی مختلف کیوں نہ ہوں۔ اور ان کے مذاہب کی تعداد کتنی کثیر ہی کیوں نہ ہو۔ ظاہر ہے کہ یہ طریق وحدۃ الوجود اور وحدۃ المعبود کے سوائے اور کچھ نہیں ہو سکتا۔

کیونکہ وجود میں سوائے اللہ کے اور اس کے آثار کے کوئی دوسری چیز نہیں ہے۔ اور اس کے سوا کوئی معبود نہیں ہے۔ معبودین کثیرہ کے آئینوں میں وہ معبودِ مطلق ہی متجلی ہے۔ وہی معبودِ مطلق ہے۔ وہی محبوب مطلق ہے۔ وہی جمیل مطلق ہے۔ اور یہی وہ دین ہے جس کو دین الحب یا دینِ محبت کہتے ہوئے شیخ رح نے کہا ہے:۔

۱ - ادین بدین الحب انی توجہت
رکائبہ فالدین دینی و ایمانی

اور اسی باب میں وہ فرماتے ہیں:۔

۲ - عقد الخلائق فی الالٰہ عقائداً
وانا اعتقدت جمیع ما عقدوہ

۳ - ہمۃ للعلم سے مراد ارادہ ہے۔ اور ارادہ سے نفس کو جمعیت کے حال میں رکھنا، خدا کی طرف متوجہ رکھنا۔ اور اس کے فیض کو قبول کرنے کے لیے مستعد رکھنا مراد ہے۔ معلوم ہوا کہ صوفیاء کے احوال ان کے افعالِ ارادیہ کے ثمرات ہیں، کسی ادراکِ عقلی یا منطقی کا صلہ نہیں ہیں، اور فیضِ الٰہی

ندوبی کی ہمت کا ممد و معاون ہوتا ہے۔ اس کی عقل کا نہیں۔

۴ - خزائن جود و کرم سے مراد ان دونوں امور میں سے ایک امر ہے۔

۵ - اول وہ علم غیبی یا علم باطنی جو بقول صوفیاء مشکوٰۃ خاتم الرسل سے فائض ہوتا ہے۔ اس صورت میں محمد صلی اللہ علیہ وسلم یا حقیقت محمدیہ یا روح محمدیہ ہر کشف و الہام کا مبدا و فرازیہ بانی ہے۔ اور تمام علوم باطنی کا وہی مصدر (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) ہے۔ اور یہی مراد اس کتاب میں شیخ کی ہے۔

دوم خزائن جود و کرم سے مراد اسماء الٰہیہ بھی ہو سکتے ہیں جو موجودات میں ان کے اختلاف نوعیہ کی صورت میں متجلی ہیں۔

پس محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم تمام مخلوقات کے ممد و معاون ہیں کیونکہ صرف وہی ایک اللہ کے مظہر کامل ہیں اور اسی لیے اسم عبداللہ کے سب سے زیادہ مستحق ہیں۔ کیونکہ اللہ ایک ایسا اسم ہے جو تمام اسماء الٰہیہ کو جامع ہے۔ اس لیے اسم اللہ کا مظہر عبداللہ بھی مظہر جامع ہے۔ چنانچہ آپ (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) یا آپ کی حقیقت خلق و خالق کے درمیان واسطہ ہے اور ذات الٰہیہ اور مظاہر کونیہ کے مابین حلقہ اتصال ہے۔ پس آپ فلسفہ افلاطونیہ کی عقل اول کا مصداق ہیں۔ اور فلسفہ مسیحی میں مسیح کا مصداق ہیں۔ اور فلسفہ غزالی میں "المطاع" کا مصداق ہیں۔ شیخ رح کے دوسرے نقاط نظر میں سے یہ نقطہ نظر بھی قارئین ملحوظ رکھیں۔

تنبیہات

فصوص الحکم سمجھنے کے لئے یہ اصول اچھی طرح ذہن نشین کر لیجئے، جن پر یہ کتاب مشتمل ہے۔ ورنہ کتاب آپ کو دور باش کہے گی۔

۱۔ وجود ذاتی، جس کو وجود واجب، وجود حقیقی کہا جاتا ہے، صرف خدا ہی کے لئے ہے۔ اس میں کوئی بھی اس کا شریک و سہیم نہیں ہے۔

۲۔ ممکنات (مخلوقات، موجودات) کا وجود نہ تو حقیقی ہے، نہ ذاتی ہے، نہ مستقل ہے، صرف وجود حقیقی کا فیضان ہے۔ اب تم چاہو تو اس کو مجازی کہو، اعتباری کہو، ظلی کہو، انتزاعی کہو، مخلوق کہو، مجعول کہو، حادث کہو۔ کچھ بھی کہو اس کو حقیقی اور مستقل نہ کہو۔

۳۔ وجود بمعنی ما بہ الموجودیت عین حق ہے۔ وجود کبھی موجود پر امر زائد نہیں کیونکہ وجود پر خود وجود تو امر زائد ہو نہیں سکتا۔ پس وہ امر زائد عدم ہوگا۔ اور یہ محال ہے کہ وجود عدم کو قبول کرے یا عدم وجود کو قبول کرے۔ اسی طرح یہ بھی محال ہے کہ وجود، موجود سے تجاوز کرے۔ کیونکہ وجود کا تجاوز وجود کی طرف تو بے معنیٰ ہے۔ یہ تجاوز ہوگا تو عدم کی طرف ہوگا۔

۴۔ اسمائے الٰہیہ باہم مختلف اور متضاد ہیں۔ یہ اختلاف اور تضاد صفات الٰہیہ کی گوناگونی سے ہے۔ اسلئے تمام اسماء و صفات ایک ذات ہی کے حقائق ہیں جس کا اسم ذات اللہ تبارک و تعالیٰ سبحانہ ہے۔ اور آخر الآخر تمام

اسماء و صفات اسی وحدہٗ لاشریک کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ مگر عالم ظہور میں ہر اسم و صفت ایک دوسرے کی غیر ہے۔ محی و ممیت، نافع و ضار، ہادی و مضل ایک نہیں۔

۵ ۔ صفات عین ذات ہیں۔ اللہ تعالیٰ صفاتِ کمال کے ساتھ ہمیشہ سے ہے۔ اور ہمیشہ رہے گا۔ اگر اس کی صفات اس کی غیر ہوں تو کمال صفات سے موصوف ہونے میں وہ غیر کا محتاج ہو گا (نعوذ باللہ) اور اس میں صفات کمال ذاتی نہ ہوں تو اس پر اللہ کا اطلاق بھی باطل ہوگا۔ (نعوذ باللہ) درحالیکہ اس نے کمال صفات سے اپنی ذات کو موصوف بتایا ہے۔ اسی طرح صفات کو ذات پر امر زائد کہنا بھی باطل ہے۔ کیونکہ وہ امر زائد غیر ذات ہی ہو سکتا ہے۔ اور ذات مستغنی کا یہ حال ہے کہ اللہ غنی عن العالمین۔ پس اللہ تعالیٰ بالذات رب العالمین ہے۔ اور تخلیق عالم، پرورشِ عالم، حفظِ عالم، نگہداشتِ عالم، تکمیل عالم اور ارتقائے عالم میں جو صفات کارفرما ہیں۔ وہ اس کی ذاتی صفات ہیں، نہ مستعار ہیں، نہ اس کی ذات پر زائد ہیں۔ نہ اسکی غیر ہیں۔ اگر صفات غیر ذات ہوتیں تو اس عالم صورت میں خدا کا ظہور نہ ہوتا۔ اور اس کے غیر کا ظہور ہونا (نعوذ باللہ) لازم آتا اور یہ باطل ہے۔

۶ ۔ علم حق قدیم ہے، معلوماتِ حق قدیم ہیں۔ "قدیم" کے یہ معنی ہیں کہ غیر مخلوق اور غیر حادث ہیں۔ معلوماتِ حق کو اعیانِ ثابتہ کہا جاتا ہے۔

۷ ۔ اعیانِ ثابتہ ایک اعتبار سے معلوماتِ حق ہیں۔ دوسرے اعتبار سے یہی حقائق اسمائے الٰہیہ ہیں۔ یہی حقائق امکانیہ کے ارباب ہیں۔

۸ ۔ اعیانِ ثابتہ اور حقائق ممکنہ پر اسمائے الٰہیہ تجلی کرتے ہیں تو وہ نمایاں ہو جاتے ہیں۔ یہ تجلی حسب اقتضائے اعیان ہوتی ہے۔

۱ ۔ عینِ کلی پر تجلی کلی ہوتی ہے۔ جزوی پر جزوی تجلی ہوتی ہے۔ حقائق جزیہ پر جزوی تجلی ہوتی ہے۔ اور حقیقت کلی پر کلی تجلی ہوتی ہے۔

۱۰۔ اعیانِ ثابتہ کے عین مطابق اعیانِ خارجیہ ظاہر ہوتے ہیں۔ جس مو فرق نہیں ہو سکتا۔ یہی سرِ تقدیر ہے۔

اعیان کے متعلق یہ سوال نہیں کیا جا سکتا کہ وہ ایسے کیوں ہیں؟ اور ایسے کیوں نہیں ہیں؟

۱۱۔ جو علم میں ہے وہی ارادے میں، وہی قدرت میں ہے۔ اسی طرح تمام صفاتِ الٰہیہ کا لشکر آستانۂ علیم مطلق سے اپنا اپنا حلقۂ کار متعین کرتا ہے۔ اور متضاد صفات الگ الگ اپنا احاطۂ نفوذ و اقتدار مقرر یا مقدر کرتی ہیں۔ مگر وہ مشیت کے نفوذ و اقتدار میں یکساں عمل کرتی ہیں۔ اس سے کبھی الگ نہیں ہوتیں چاہے ایک دوسرے سے الگ کیوں نہ ہوں۔

۱۲۔ یہ نظامِ اعیان جبر نہیں ہے۔ کیونکہ جبر میں جابر و مجبور کی دوئی لازم ہے۔ اور یہاں جو کچھ ہے صرف وجودِ واحد ہے۔ جو مرتبۂ اطلاق میں ہر تعین سے پاک ہے اور مرتبۂ تقید میں ہر قید سے مقید ہے۔ اور جو قید ہے وہ اس کے کسی ایک اسم کا تقاضا ہے۔ یوں سمجھئے کہ جب ذاتِ مطلق کے متعلق ہم یہ کہتے ہیں کہ علیم ہے تو ذاتِ مطلق پر یہ ایک قید ہوئی۔ کیونکہ ذات علم سے مقید ہوئی۔ اور جب اس کو الحی کہا تو ایک قید اور بڑھی۔ کیونکہ ذاتِ مطلق حیات سے مقید ہوئی۔ پس اسی طرح تمام اسماء و صفات کو قیاس کر لیجئے اور اس سے تعین و تقدیر و تقید کے حقائق کو سمجھ لیجئے۔ دراصل یہ نظام جبر نہیں ہے۔ بلکہ استلزام ہے۔ الف سے ب پیدا ہوا، ب کا نتیجہ ج ہے۔ جیم دال کو مستلزم ہے تو یہ جبر نہیں استلزام ہے۔

۱۳۔ ہر شے کے دو تعین ہیں۔ ایک تعین حقیقی جو علم حق میں ہے۔ اس کو تعین ذاتی بھی کہتے ہیں۔ جو ہر تغیر و تبدل، زوال و فنا سے پاک ہے۔ دوسرا تعین صفاتی جو ہر وقت بدلتا رہتا ہے۔ تبدیلیٔ صفات سے متبدل ہوتا رہتا ہے۔ مگر اس تبدیلی سے ذات کی انفرادیت و تشخص پر کوئی اثر نہیں ہوتا۔ یہ تغیر و تبدل

بلکہ دراصل تجلیات الٰہیہ سے نمودار ہوتا ہے ۔ یہی حال تمام اشیائے عالم اور پورے عالم کا ہے ۔ کہ ان کی ایک جہت متغیر ہے اور دوسری جہت تغیر سے پاک ہے ۔ جو تغیر سے پاک ہے وہ اسکی تعین ذاتی کی وہ جہت ہے جو اللہ کے علم قدیم میں ہے ، اور وہ جہت جو تغیر پذیر ہے وہ حدوث و زوال و امکان سے حسب اقتضائے تجلیات حق متعلق ہے ، اس کو سمجھ لیجئے اور ان نادانوں کو سمجھائیے جو یہ کہتے ہیں کہ شیخ قدم عالم کے قائل ہیں وہ تو یہ کہتے ہیں کہ عالم ہر آن نئی نوئی تجلیوں کی گود میں کروٹیں لیکر ہر لحظہ نیا نویلا ہوتا رہتا ہے اس میں کہنگی ہے نہ فرسودگی

۱۴ - وجود علمی کو اصطلاح میں ثابت کہتے ہیں ۔ اور وجود خارجی کو وجود ممکن کہتے ہیں ۔ اعیان ثابتہ چونکہ موجود فی الخارج نہیں ہیں اس سے ان کو اعتباراً معدوم کہدیتے ہیں ۔ اور ممکنات میں جس نے وجود کی بو بھی نہیں سونگھی اس کو اعتباراً موجود کہہ دیتے ہیں ۔ اسلئے اعتبار کو حقیقت سے اور حقیقت کو اعتبار سے تمیز و ممتاز نہ کیا جائے گا ۔ تو مفہوم خلط ملط ہو کر نتیجہ غلط بر آمد ہو گا ۔ احتیاط لازم ہے ۔ اس اطلاق اعتباری میں کبھی غلبۂ حال اور شدت ادراک سے یہ ہوتا ہے کہ موجودات کی نسبت ان کے موجد حقیقی سے برائے العین مشہود ہونے لگتی ہے ۔ اور اس مشہد میں اعیان خارجیہ کا مشاہدہ کلیتہً اعیان ثابتہ کا مشاہدہ معلوم ہوتا ہے ۔ اس طرح ثابت اور خارج میں کوئی فرق نہیں رہتا ۔ نہ علم و عین میں کوئی مغائرت باقی رہتی ہے ۔

عوام جو اس ذوق سے بے خبر ہیں وہ موجودات کو ان کی حادث فانی نسبتوں سے جانتے پہچانتے ہیں ۔ جب یہ دیکھتے ہیں کہ موجودات کو خدائے حقیقی سے نسبت دی جارہی ہے تو وہ اس نسبت کے عدم معرفت کی وجہ سے اس کو کفر ، الحاد ، حلول ، اتحاد سے تعبیر کرتے ہیں اور قائل کا تخطیہ کرتے ہیں ۔

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله منزل الحكم على قلوب الكلم بأحدية الطريق الأمم من المقام الأقدم وإن اختلفت النحل والملل لاختلاف الأمم . وصلى الله على ممد الهمم ، من خزائن الجود والكرم ، بالقيل الأقوم ، محمد وعلى آله وسلم .

أما بعد : فإني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم في مبشرة أريتها في العشر الآخر من محرم سنة سبع وعشرين وستمائة بمحروسة دمشق ، وبيده صلى الله عليه وسلم كتاب ، فقال لي: هذا « كتاب فصوص الحكم » خذه واخرج به إلى الناس ينتفعون به ، فقلت : السمع والطاعة لله ولرسوله وأولي الأمر منا كما أمرنا . فحققت الأمنية وأخلصت النية وجردت القصد والهمة إلى إبراز هذا الكتاب كما حده لي رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير زيادة (٢ - ١) ولا نقصان ؛ وسألت الله تعالى أن يجعلني فيه وفي جميع أحوالي من عباده الذين ليس للشيطان عليهم سلطان ، وأن يخصني في جميع ما يرقمه بناني وينطق به لساني وينطوي عليه جناني بالالقاء السبوحي والنفث الروحي في الروع النفسي بالتأييد الاعتصامي ؛ حتى أكون مترجماً لا متحكماً ، ليتحقق من يقف عليه من أهل الله أصحاب القلوب أنه من مقام التقديس المنزه عن الأغراض النفسية التي يدخلها التلبيس . وأرجو أن يكون الحق لما سمع دعائي قد أجاب ندائي ؛ فما ألقي إلا ما يلقي إلي ، ولا أنزل في هذا المسطور إلا ما ينزل به علي . ولست بنبي رسول ولكنني وارث ولآخرتي حارث .

فمن الله فاسمعوا	وإلى الله فارجعوا
فإذا ما سمعتم ما	أتيت به فعوا
ثم بالفهم فصلوا	مجمل القول واجمعوا
ثم منوا به على	طالبيه لا تمنعوا

هذه الرحمة التي وسعتكم فوسعوا

ومن الله أرجو أن أكون ممن أُيد فتأيد وقُيد بالشرع المحمدي المطهر فتقيد وقيد، وحشرنا في زمرته كما جعلنا من أمته. فأول ما ألقاه المالك على العبد من ذلك:

١ – فص حكمة إلهية في كلمة آدمية

لما شاء الحق سبحانه من حيث أسماؤه الحسنى التي لا يبلغها الإحصاء (٢-ب) أن يرى أعيانها، وإن شئت قلت أن يرى عينه، في كون جامع يحصر الأمر كله لكونه متصفاً بالوجود، ويظهر به سره إليه: فإن رؤية الشيء نفسه بنفسه ما هي مثل رؤيته نفسه في أمر آخر يكون له كالمرآة؛ فإنه يظهر له نفسه في صورة يعطيها المحل المنظور فيه مما لم يكن يظهر له من غير وجود هذا المحل ولا تجليه له. وقد كان الحق سبحانه أوجد العالم كله وجود شبح مسوى لا روح فيه، فكان كمرآة غير مجلوة. ومن شأن الحكم الإلهي أنه ما سوى محلا إلا ويقبل روحاً إلهياً عبر عنه بالنفخ فيه؛ وما هو إلا حصول الاستعداد من تلك الصورة المسواة لقبول الفيض التجلي الدائم الذي لم يزل ولا يزال. وما بقي إلا قابل، والقابل لا يكون إلا من فيضه الأقدس. فالأمر كله منه، ابتداؤه وانتهاؤه، «وإليه يرجع الأمر كله»، كما ابتدأ منه. (٣-ا) فاقتضى الأمر جلاء مرآة العالم، فكان آدم عين جلاء تلك المرآة وروح تلك الصورة، وكانت الملائكة من بعض قوى تلك الصورة التي هي صورة العالم المعبر عنه في اصطلاح القوم «بالإنسان الكبير». فكانت الملائكة له كالقوى الروحانية والحسية التي في النشأة الإنسانية. فكل قوة منها محجوبة بنفسها لا ترى أفضل من ذاتها، وأن فيها، فيما تزعم، الأهلية لكل منصب عال ومنزلة رفيعة عند الله، لما عندها من الجمعية الإلهية مما يرجع

ذلك إلى الجناب الإلهي ، وإلى جانب حقيقة الحقائق ، و - في النشأة الحاملة لهذه الأوصاف - إلى ما تقتضيه الطبيعة الكلية التي حصرت قوابل العالم كله أعلاه وأسفله .
وهذا لا يعرفه عقل بطريق نظر فكري ، بل هذا الفن من الإدراك لا يكون إلا عن كشف إلهي منه يُعرف ما أصل صور العالم القابلة لأرواحه . فسمّي هذا المذكور إنساناً وخليفة ، فأما إنسانيته فلعموم نشأته وحصره الحقائق كلها . وهو للحق بمنزلة إنسان العين من العين الذي يكون به النظر ، وهو المعبّر عنه بالبصر . فلهذا سمي إنساناً ، فإنه به ينظر الحق إلى خلقه فيرحمهم
فهو الإنسان الحادث (٣- ب) الأزلي والنشء الدائم الأبدي ، والكلمة الفاصلة الجامعة ، قيام العالم بوجوده ، فهو من العالم كفص الخاتم من الخاتم ، وهو محل النقش والعلامة التي بها يختم بها الملك على خزانته . وسماه خليفة من أجل هذا، لأنه تعالى الحافظ به خلقه كما يحفظ الختم الخزائن . فما دام ختم الملك عليها لا يجسر أحد على فتحها إلا بإذنه فاستخلفه في حفظ الملك . فلا يزال العالم محفوظاً ما دام فيه هذا الإنسان الكامل . ألا تراه إذا زال وفُكّ من خزانة الدنيا لم يبق فيها ما اختزنه الحق فيها وخرج ما كان فيها والتحق بعضه ببعض ، وانتقل الأمر إلى الآخرة فكان ختماً على خزانة الآخرة ختماً أبدياً ؟ فظهر جميع ما في الصور الإلهية من الأسماء في هذه النشأة الإنسانية فحازت رتبة الإحاطة والجمع بهذا الوجود ، وبه قامت الحجة لله تعالى على الملائكة . فتحفّظ فقد وعظك الله بغيرك ، سانظر من أين أتي على من أتي عليه . فإن الملائكة لم تقف مع ما تعطيه نشأة هذا الخليفة ، ولا وقفت مع ما تقتضيه حضرة الحق من العبادة الذاتية ، فإنه ما يعرف أحد من الحق إلا ما تعطيه ذاتُه ، وليس للملائكة جمعية آدم ، ولا وقفت مع الأسماء (٤-١) الإلهية التي تخصها ، وسبّحت الحق بها وقدسته ، وما علمت أن لله أسماء ما وصل علمها إليها ، فما سبّحته بها ولا قدّسته تقديس آدم . فغلب عليها ما ذكرناه ، وحكم عليها هذا الحال فقالت من حيث النشأة : « أتجعل فيها من يفسد فيها » ؟ وليس إلا النزاع وهو عين ما وقع منهم . فما قالوه في حق آدم هو عين ما هم فيه مع الحق . فلولا

أن نشأتهم تعطي ذلك ما قالوا في حق آدم ما قالوه وهم لا يشعرون. فلو عرفوا نفوسهم لعلموا ؛ ولو علموا لعُصِمُوا . ثم لم يقفوا مع التجريح حتى زادوا في الدعوى بما هم عليه من التسبيح والتقديس . وعند آدم من الأسماء الإلهية ما لم تكن الملائكة عليها ؛ فما سبحت ربها بها ولا قدسته عنها تقديس آدم وتسبيحه. فوصف الحق لنا بما جرى لنقف عنده ونتعلم الأدب مع الله تعالى فلا ندّعي ما نحن متحققون به وحاوون عليه بالتقييد ؛ فكيف أن نُطْلِق في الدعوى فنعمّ بها ما ليس لنا بحال ولا نحن منه على علم فنفتضح ؟ فهذا التعريف الإلهي مما أدّب الحق به عبادَه الأدباءَ الأمناءَ الخلفاءَ . ثم نرجع إلى الحكمة فنقول : اعلم أن الأمور الكلية وإن لم يكن لها وجود في عينها فهي معقولة معلومة بلا شك في الذهن ؛ فهي باطنة - لا تزال - عن الوجود العيني (٤ - ب) ولها الحكم والأثر في كل ما له وجود عينيٌّ ؛ بل هو عينها لا غيرها أعني أعيان الموجودات العينية، ولم تزل عن كونها معقولة في نفسها. فهي الظاهرة من حيث أعيان الموجودات كما هي الباطنة من حيث معقوليتها. فاستناد كل موجود عيني لهذه الأمور الكلية التي لا يمكن رفعها عن العقل، ولا يمكن وجودها في العين وجوداً تزول به عن أن تكون معقولة . وسواء كان ذلك الوجود العيني مؤقتاً أو غير مؤقت ؛ نسبة المؤقت وغير المؤقت إلى هذا الأمر الكلي المعقول نسبة واحدة . غير أن هذا الأمر الكلي يرجع إليه حكمٌ من الموجودات العينية بحسب ما تطلبه حقائق تلك الموجودات العينية ، كنسبة العلم إلى العالِم، والحياة إلى الحي . فالحياة حقيقة معقولة والعلم حقيقة معقولة متميزة عن الحياة ، كما أن الحياة متميزة عنه. ثم نقول في الحق تعالى إن له علماً وحياة فهو الحي العالم. ونقول في المَلَك إن له حياة وعلماً فهو العالم والحي. ونقول في الإنسان إن له حياة وعلماً فهو الحي العالم . وحقيقة العلم واحدة ، وحقيقة الحياة واحدة ، ونسبتها إلى العالم والحي نسبة واحدة . ونقول في علم الحق إنه قديم ، وفي علم الإنسان إنه محدث . فانظر ما أحدثته (٥ - ا) الإضافة من الحكم في هذه

الحقيقة المعقولة ، وانظر إلى هذا الارتباط بين المعقولات والموجودات العينية . فكما حكم العلم على من قام به أن يقال فيه عالم ، حكم الموصوف به على العلم أنه حادث في حق الحادث ، قديم في حق القديم . فصار كل واحد محكوماً به محكوماً عليه .

ومعلوم أن هذه الأمور الكلية وإن كانت معقولة فإنها معدومة العين موجودة الحكم، كما هي محكوم عليها إذا نسبت إلى الموجود العيني. فتقبل الحكم في الأعيان الموجودة ولا تقبل التفصيل ولا التجزّي فإن ذلك محال عليها ؛ فإنها بذاتها في كل موصوف بها كالإنسانية في كل شخص من هذا النوع الخاص لم تتفصّل ولم تتعدّد بتعدد الأشخاص ولا برحت معقولة . وإذا كان الارتباط بين من له وجود عيني وبين من ليس له وجود عيني قد ثبت ، وهي نسب عدمية ، فارتباط الموجودات بعضها ببعض أقرب أن يعقل لأنه على كل حال بينها جامع - وهو الوجود العيني - وهناك فما ثَمّ جامع . وقد وُجِدَ الارتباط بعدم الجامع فبالجامع أقوى وأحق . ولا شك أن المحدَث (٥ - ب) قد ثبت حدوثه وافتقاره إلى محدِث أحدثه لإمكانه لنفسه . فوجوده من غيره ، فهو مرتبط به ارتباط افتقار . ولا بد أن يكون المستندُ إليه واجبَ الوجود لذاته غنياً في وجوده بنفسه غير مفتقر ، وهو الذي أعطى الوجود بذاته لهذا الحادث فانتسب إليه . ولما اقتضاه لذاته كان واجباً به . ولما كان استنادُه إلى من ظهر عنه لذاته ، اقتضى أن يكون على صورته فيما ينسب إليه من كل شيء من إسم وصفة ما عدا الوجوبَ الذاتيّ فإن ذلك لا يصح في الحادث وإن كان واجب الوجود ولكن وجوبه بغيره لا بنفسه . ثم لتعلم أنه لما كان الأمر على ما قلناه من ظهوره بصورته، أحالنا تعالى في العلم به على النظر في الحادث وذكر أنه أرانا آياته فيه فاستدللنا بنا عليه . فما وصفناه بوصف إلا كنا نحن ذلك الوصف إلا الوجوب الخاص الذاتي. فلما علمناه بنا ومنا نَسَبْنَا إليه كل ما نسبناه إلينا.

وبذلك وردت الإخبارات الإلهية على ألسنة التراجم إلينا . فوصف نفسه لنا بنا : فإذا شهدناه شهدنا نفوسنا ، وإذا شهدنا شهد نفسه . ولا نشك أنا كثيرون بالشخص والنوع ، وأنا وإن كنا على حقيقة واحدة تجمعنا فنعلم (٦-١) قطعاً أن ثَمَّ فارقاً به تميزت الأشخاص بعضها عن بعض ، ولولا ذلك ما كانت الكثرة في الواحد . فكذلك أيضاً ، وإن وصفنا بما وصف نفسه من جميع الوجوه فلا بد من فارق ، وليس إلا افتقارنا إليه في الوجود وتوقف وجودنا عليه لإمكاننا وغناه عن مثل ما افتقرنا إليه . فبهذا صح له الأزل والقدم الذي انتفت عنه الأولية التي لها افتتاح الوجود عن عدم . فلا تنسب إليه الأولية مع كونه الأول . ولهذا قيل فيه الآخر . فلو كانت أوليته أولية وجود التقييد لم يصح أن يكون الآخر المقيد ، لأنه لا آخر للممكن ، لأن الممكنات غير متناهية فلا آخر لها . وإنما كان آخراً لرجوع الأمر كله إليه بعد نسبة ذلك إلينا ، فهو الآخر في عين أوليته ، والأول في عين آخريته .

ثم لتعلم أن الحق وصف نفسه بأنه ظاهر باطن ؛ فأوجد العالم عالم غيب وشهادة لندرك الباطن بغيبنا والظاهر بشهادتنا . ووصف نفسه بالرضا والغضب ، وأوجد العالم ذا خوف ورجاء فيخاف غضبه ويرجو (٦ ب) رضاه . ووصف نفسه بأنه جميل وذو جلال فأوجدنا على هيبة وأنس . وهكذا جميع ما ينسب إليه تعالى ويسمى به . فعبر عن هاتين الصفتين باليدين اللتين توجهتا منه على خلق الإنسان الكامل لكونه الجامع لحقائق العالم ومفرداته . فالعالم شهادة والخليفة غيب ، ولذا تحجب السلطان . ووصف الحق نفسه بالحجب الظلمانية وهي الأجسام الطبيعية ، والنورية وهي الأرواح اللطيفة . فالعالم بين كثيف ولطيف ؛ وهو عين الحجاب على نفسه ، فلا يدرك الحق إدراكه نفسه . فلا يزال في حجاب لا يرفع مع علمه بأنه متميز عن موجده بافتقاره . ولكن لا حظ له في الوجوب الذاتي الذي لوجود الحق ، فلا يدركه أبداً . فلا

زال الحق من هذه الحقيقة غير معلوم علم ذوق وشهود ، لأنه لا قَدَم للحادث في ذلك . فما جمع الله لآدم بين يديه إلا تشريفاً . ولهذا قال لإبليس : « ما منعك أن تسجد لما خلقتُ بيدي » ؟ وما هو إلا عين جمعه بين الصورتين: صورة العالـم وصورة الحق ، وهما يدا الحق . وإبليس جزء من العالم لم تحصل له هذه الجمعية . ولهذا كان آدم خليفة فإن لم يكن ظـاهراً بصورة من استخلفه (٧ ا) فيما استخلفه فيه فما هو خليفة ؛ وإن لم يكن فيه جميع ما طلبه الرعايا التي استُخْلِفَ عليها ـ لأن استنادها إليه فلا بدّ أن يقوم بجميع ما تحتاج إليه ـ وإلا فليس بخليفة عليهم. فما صحت الخلافة إلا للانسان الكامل، أنشأ صورته الظاهرة من حقائق العالم وصُوَرِه وأنشأ صورته الباطنة على صورته تعالى ، ولذلك قال فيه « كنت سمعه وبصره » ما قـال كنت عينه أُذُنَه : ففرّق بين الصورتين . وهكذا هو في كل موجود من العالم بقدر ما طلبه حقيقة ذلك الموجود . ولكن ليس لأحد مجموع ما للخليفة ؛ فما فاز لا بالمجموع .

ولولا سريان الحق في الموجودات بالصورة ما كان للعالم وجود ، كما أنه لا تلك الحقائق المعقولة الكلية ما ظهر حكمٌ في الموجودات العينيّة . ومن هذه الحقيقة كان الافتقار من العالم إلى الحق في وجوده :

فالكل مفتقر ما الكل مستغن هذا هو الحق قد قلناه لا نَكْني

فإن ذكرت غنيّاً لا افتقار به فقد علمت الذي بقولنا نَعْني

فالكل بالكل مربوط فليس له عنه انفصالٌ خذوا ما قلته عني

فقد علمت حكمة نشأة آدم أعني صورته الظاهرة، وقد علمت (٧ نشأة روح آدم أعني صورته الباطنة « فهو الحق الخلق وقد علمت نشأة رتبته وهي المجموع الذي به استحق الخلافة. فآدم هو النفس الواحدة التي خلق

منها هذا النوع الإنساني ، وهو قوله تعالى : « يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيراً ونساء » . فقوله اتقوا ربكم اجعلوا ما ظهر منكم وقاية لربكم واجعلوا ما بطن منكم ، وهو ربكم ، وقاية لكم : فإن الأمر ذم وحمد : فكونوا وقايته في الذم واجعلوه وقايتكم في الحمد تكونوا أدباء عالمين .

ثم إنه سبحانه وتعالى أطلعه على ما أودع فيه وجعل ذلك في قبضتيه القبضة الواحدة فيها العالم ، والقبضة الأخرى فيها آدم وبنوه . وبين مراتبهم فيه .

قال رضي الله عنه : ولما أطلعني الله سبحانه وتعالى (٨ - ١) في سري ما أودع في هذا الإمام الوالد الأكبر ، جعلت في هذا الكتاب منه ما حد لا ما وقفت عليه ، فإن ذلك لا يسعه كتاب ولا العالم الموجود الآن . فما شهدته مما نودعه في هذا الكتاب كما حده لي رسول الله صلى الله عليه وسلم :

حكمة إلهية في كلمة آدمية ، وهو هذا الباب.

ثم حكمة نفثية في كلمة شيثية .

ثم حكمة سبوحية في كلمة نوحية .

ثم حكمة قدوسية في كلمة إدريسية .

ثم حكمة مهيمية في كلمة إبراهيمية .

ثم حكمة حقية في كلمة إسحاقية .

ثم حكمة علية في كلمة إسماعيلية .

ثم حكمة روحية في كلمة يعقوبية .

ثم حكمة نورية في كلمة يوسفية .

ثم حكمة أحدية في كلمة هودية .

ثم حكمة فاتحية في كلمة صالحية .

ثم حكمة قلبية في كلمة شُعَيبيَّة .

ثم حكمة ملكية في كلمة لوطية .

ثم حكمة قَدَرِية في كلمة عُزَيْرِية . 404

ثم حكمة نبوية في كلمة عيسوية .

ثم حكمة رحمانية في كلمة سليمانية .

ثم حكمة وجودية في كلمة داودية .

ثم حكمة نَفَسيّة في كلمة يونسية .

ثم حكمة غيبية في كلمة أيوبية .

ثم حكمة جلالية في كلمة يحياوية

ثم حكمة مالكية في كلمة زكرياوية .

ثم حكمة إيناسية في كلمة إلياسية .

ثم حكمة إحسانية في كلمة لقمانية .

ثم حكمة إمامية في كلمة هارونية .

ثم حكمة علوية في كلمة موسوية .

ثم حكمة صمدية في كلمة خالدية

ثم حكمة فردية في كلمة محمدية .

وفص كل حكمة الكلمة التي تنسب إليها . فاقتصرت على ما ذكرته من هذه الحِكَم في هذا الكتاب على حد ما ثبت في أم الكتاب . فامتثلت ما رسم لي ، ووقفت عند ما حُدَّ لي ، ولو رمت زيادة على ذلك ما استطعت ، فإن الحضرة تمنع من ذلك والله الموفق لا رب غيره .

ومن ذلك :

پہلی فص

(تشریحات)

الٰہیہ کی فص کلمۂ آدمیہ

۱ - یہاں آدم سے مراد ابو البشر نہیں ہیں، جنس بشری میں انسان بحیثیت انسان مراد ہے یا حقیقت انسانیہ مراد ہے۔ شیخ رح کے نزدیک نشاۃ انسانیہ واحد ہے۔ جس میں کمالات الٰہیہ عظیم ترین صورتوں میں تجلی کرتے ہیں۔ خلافت انسانیہ کا ذکر اس لحاظ سے کیا گیا ہے کہ اس کائنات میں انسان اشرف المخلوق ہے اور افضل الملائکہ ہے۔ اسلئے وہ ملائکہ اور دوسری مخلوق سے زیادہ مرتبۂ خلافت کا استحقاق رکھتا ہے۔ "مخلوق جامع" اور "عالم صغیر" انسان کو اسلئے کہا گیا ہے کہ وہ عالم کبیر کے مقابل ہے۔ عالم کو عالم کبیر اس معنی میں کہا گیا ہے کہ اس میں اسمائے الٰہیہ کا تفصیلی ظہور ہے۔ اور یہ تفصیلی ظہور سمٹ کر انسان یا عالم صغیر میں اجمالاً جمع ہو گیا ہے۔ پس وہ صورتاً عالم صغیر ہے اور معناً عالم کبیر ہے۔

۲ - لمّا شاء الحق الخ

لمّا ظرف زمانی ہے اور مشیت الٰہی، زمان سے متعلق نہیں ہوتی۔ وہ ازلی وابدی ہے۔ حکمت الٰہی کی شرح کو فہم سے قریب کرنے کے لئے یہ لفظ لایا گیا ہے

۳۔ حق تعالیٰ نے چاہا کہ انسان کا ظہور اس صورت میں ہو جو صورت اس کے علم میں ہے۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے وجودِ انسانی یا وجودِ خلق کو طلب کیا۔ کیونکہ طلب کسی چیز کے فقدان یا کمی کے احساس سے پیدا ہوتی ہے۔ یہ احتیاج ہے اللہ تعالیٰ کی ذات غنیٌ عن العالمین ہے۔ ہاں اسماء الٰہیہ وجودِ خلق کے طالب ہیں اور خلق کی احتیاج رکھتے ہیں۔ جس طرح خلق ان کی طالب ہے اور خلق ان کی احتیاج رکھتی ہے۔ یہ مسئلہ دقیق ہے۔ اس کو اچھی طرح سمجھ لینا چاہیئے۔

شیخ فرماتے ہیں کہ اسماء الٰہیہ کا وجود مظاہر خلق پہ منحصر ہے۔ یہ مظاہر نہ ہوں تو پھر اسماء الٰہیہ کا وجود بھی نہ ہو۔ پس اسماء الٰہیہ اپنے وجود میں خلق کے طالب بھی ہیں اور خلق کی طرف احتیاج بھی رکھتے ہیں۔ اسی طور پہ خلق کا وجود اسماء الٰہیہ پہ منحصر ہے۔ وہ نہ ہوں تو خلق کا وجود بھی نہ ہو۔ پس اس اعتبار سے خلق، اسماء الٰہیہ کی طالب بھی ہے اور ان کی محتاج بھی ہے۔

۴۔ شیخ رح جگہ جگہ حق اور خلق، عبد اور رب، مقید اور مطلق، حادث اور قدیم کے نام استعمال کرتے ہیں۔ اس سے موہوم ہوتا ہے کہ وہ وجود میں دوئی یا اثنینیت کے قائل ہیں۔ مگر حقیقت میں ایسا نہیں ہے۔ ان کے مذہب میں دوئی یا اثنینیت کے لئے کوئی جگہ نہیں ہے۔ اور جہاں کہیں ان کے کلام میں) اثنینیت یا دوئی مفہوم یا موہوم ہوتی ہو اسکی تعبیر اعتباری اثنینیت یا دوئی سے کرنی چاہیئے۔ کیونکہ ان کے مذہب میں حقیقت واحدہ کے سوائے کوئی چیز بھی موجود نہیں۔ اسی حقیقت واحدہ کو ایک اعتبار سے ہم خالق، فاعل اور حق کے نام سے پکارتے ہیں۔ اور دوسرے اعتبار سے اسی کو ہم خلق، قابل اور مخلوق کے ناموں سے یاد کرتے ہیں۔ ان کے مذہب میں از روئے تحقیق خلق کے معنی یہ ہرگز نہیں ہیں کہ وہ عدم سے وجود

میں آئی ہے۔ ان کے نزدیک یہ محال ہے کہ کوئی شے عدم محض سے وجود میں آجائے۔ اصل وجود اور سبب وجود فیض الٰہی ہے، جو دائم ہے۔ اس فیض الٰہی کو وہ تجلی الٰہی سے تعبیر کرتے ہیں۔ وہ تجلی ہر لحظہ، ہر موجود کی، اللہ کی زوج سے مدد کر رہی ہے۔ اور دیکھنے والا ان گوناگوں صورتوں میں اسی کو دیکھ رہا ہے۔ اور جن صورتوں میں وہ روح الٰہی ظہور فرما ہے۔ اسی کا نام خلق ہے۔ جو شیخ رح کے نزدیک تجلی الٰہی دائمی کا مظہر ہے۔ اور یہ تجلی جو موجودات کی لامتناہی صورتوں میں نمایاں ہو رہی ہے۔ اسی لئے دائمی تغیر مسلسل تحول موجودات کی صورتوں میں ہر آن ظاہر ہوتا رہتا ہے۔ یہی وہ حقیقت ہے جس پر شیخ احیاناً خلق جدید کے نام کا اطلاق کرتے ہیں۔ اور اسی اطلاق میں بطور سند یہ آیت مبارکہ پیش کرتے ہیں :۔

بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ ط

۵ ۔ والقابل لا یکون الا من فیضہ الاقدس

قابل کیا چیز ہے؟ موجودات کی صورتوں میں سے ہر صورت قابل یعنی فیض الٰہی کو قبول کرنے والی ہے۔ ان قوابل کے لئے کوئی وجود عینی نہیں ہے۔ چاہے وجود عینی (معقول فی الذہن) ان کے لئے ہو۔ ان ہی معنی میں وجود ممکن اور وجود بالقوی کی توضیح ہوتی ہے۔

۶ ۔ شیخ رح نے فیض الٰہی کی دو اقسام بتائی ہیں۔

(۱) فیض اقدس (۲) فیض مقدس۔

۱ ۔ فیض اقدس :۔ ذات احدیت کی وہ تجلی ہے جو نفس ذات میں نفس ذات ہی کے لئے ان تمام ممکنات کی صورت میں ہوتی ہے جن کے وجود کا لقوہ بالقوی نفس ذات میں تھا۔

مراتب تعینات میں سے یہ پہلا مرتبہ تعین ہے۔ جو وجود مطلق کی طبیعت میں واقع ہوا۔ لیکن یہ تعینات معقولہ ہیں جو معلومات الٰہیہ یا اعیان ثابتہ

کہلاتے ہیں۔ عالم اعیان حسّی یا خارجی میں ان کا کوئی وجود نہیں ہے۔ بلکہ یہ تعینات معقولہ وجود کے لئے مجرد قوابل کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اور یہی وہ حقائق معقولہ یا صور معقولۂ ممکنات ہیں جن کو شیخ رح اعیان ثابتہ سے تعبیر کرتے ہیں

۶۔ **فیض مقدس**:۔ شیخ رح تجلی وجودی کو کہتے ہیں کہ یہ وہ تجلی واحد ہے جو کثرت وجودیہ کی بے شمار صورتوں میں ہو رہی ہے اور اسی تجلی سے اعیان ثابتہ کا ظہور ہو رہا ہے۔ یہی تجلی اعیان ثابتہ کو عالم معقول سے عالم محسوس میں نمایاں کرتی ہے۔ اور جو کچھ بالقوّی ہے اسے بالفعل صورت میں لاتی ہے۔ اور موجودات علمیہ کو جس طور پر کہ وہ ثبوت علمی میں ہیں۔ خارج میں ظاہر کرتی ہے۔ یہی وہ ستر قدر ہے جسے شیخ رح نے سولہویں فص میں بیان فرمایا ہے۔ پس "فیض مقدس" کیا ہے؟ (اعیان کی صورتوں میں تجلی حق ہے) اسلئے وجود مطلق کی طبیعت میں جو درجات تعین ہیں ان میں یہ دوسرا درجہ ہے

۷۔ **ستر خلق**:۔ اسماء الہیہ اپنے ظہور کے طالب تھے۔ اسلئے مشیت نے بلحاظ اسماء حسنیٰ (بلحاظ ذات نہیں) خلق میں عام طور پر اور انسان میں خاص طور پر وجود کو ظاہر فرمایا۔ اور خود کو پہچانا کُنتُ کنزاً الخ

انسان اعرف المخلوقات ربہٖ[1] ہے۔ یہ کمال معرفت ہے کہ وہ اپنے وجود کو خود سے نسبت نہیں دیتا۔ بلکہ معطی وجود سے منسوب کرتا ہے اس لئے وہ وجود حق سے موجود ہے تو اس کی معرفت بھی دراصل خدا ہی کی معرفت ہے۔ پس اس طرح خدا نے خود ہی کو پہچانا۔ ان اعرف جو غایت تخلیق تھی وہ حاصل ہوئی۔

۸۔ انسان آنکھ کی پتلی کو کہتے ہیں، پس انسان کامل جو اسماء حسنیٰ کی صورت پر پیدا ہوا ہے، وہ دراصل حق کے لئے آنکھ کی پتلی ہے جس سے خدا اپنی مخلوق کو دیکھتا ہے۔ اور اس پر رحم فرماتا ہے۔

در مفید آیت مطلق نگر ❋ ہم بچشم حق بسوئے حق نگر

---

[1] اپنے رب کو مخلوق میں سب سے زیادہ پہچاننے والا۔

غایتِ خلق یہ ہے کہ خدائے پاک اپنے آپ کو ان صورتوں میں معائنہ کرے جن میں اسمائے صفات نے تجلی فرمائی ہے۔ یعنی وہ اپنے اسماء و صفات کے خد و خال کو عالم کے آئینے میں مشاہدہ کرے۔ مگر رویت نفسی یعنی اپنی صورت کو اپنے نفس ہی میں دیکھنا بالکل ویسا نہیں ہے جیسا کہ اپنی صورت کو آئینے میں دیکھا جائے۔ کیونکہ اس مشہد میں محل منظور فیہ (وہ جگہ جس میں نظر کی جائے) عطا ہوتا ہے۔ جو آئینے کی طبیعت کا متعلق ہے۔

تخلیقِ انسانی سے پہلے عالم اس آئینے کی طرح تھا۔ جو تاریک اور دھندلا ہو جس میں بے جلا ہونے کی وجہ سے کوئی عکس قبول کرنے کی صلاحیت نہ ہو۔ اس آئینے کی جلا آدم (الانسان) ہے اور اسی جلا سے ہی عالم میں رویت کے معنی متحقق ہوئے۔ اور اس رویت ہی سے کمالاتِ الٰہیہ اس آئینے میں منعکس ہوئے یہ جلا کیا ہے؟ نور عقل یا نور قلب سے اسرارِ وجود کا انکشاف ہے۔

پس انسان اسماءِ صفات الٰہیہ کا مظہر جامع ہے۔ اور اس لئے اس میں وہ تمام صفات جلوہ گر پائی جاتی ہیں جو متفرق طور پہ تمام عالم اور اس کے اجزاء میں پائی جاتی ہیں۔ سب سے پہلی چیز اس میں وہ ہے جو بارگاہِ الٰہی کی طرف راجع ہے۔ دوسری چیز اس میں یہ ہے کہ وہ حقیقت الحقائق کی طرف راجع ہے۔ تیسری چیز یہ ہے کہ وہ طبیعت کلیہ کی طرف راجع ہے۔ جو وجود کی تمام صورتوں کو قبول کرتی ہے۔ خواہ وہ اعلیٰ ہوں یا اسفل ہوں۔ چوتھی چیز یہ ہے کہ وہ عنصری جہت بھی رکھتا ہے۔ جسکو جسم بشری کہتے ہیں۔ اسے شیخؒ حامل اوصاف سے تعبیر کرتے ہیں۔ پس انسان میں جسم بھی ہے طبیعت بھی ہے عقل بھی ہے اور روح بھی ہے۔ اسلئے وہ جسمانی مخلوق بھی ہے۔ نیبی مخلوق بھی ہے۔ عقلی بھی ہے، روحانی بھی ہے، الٰہی بھی ہے۔ ان صفات کو جامع کوئی دوسری مخلوق نہیں ہے۔ اسی لئے وہ مستحق خلافت ٹھہرا۔ اور عالم اصغر سے نامزد ہونے کا مستحق ہوا۔

---

۹ - عالم میں قوائے روحانی بھی ہیں اور قوائے حسی بھی ہیں۔ اسی طرح انسان میں بھی

قوائے روحانی بھی ہیں اور قوائے حسی بھی ہیں۔ ہر قوت خواہ انسان میں ہو خواہ عالم میں ہو، اپنی ذات میں محجوب ہے اور اپنے نفس میں مشغول ہے۔ یعنی وہ وجود میں اپنے سے زیادہ افضل قوت کسی اور کو نہیں دیکھتی۔ اسی حجاب کی وجہ سے فرشتوں نے اپنے آپ کو آدم سے افضل خیال کیا۔ اور اسے سجدہ نہ کیا۔ اور اسی حجاب کی وجہ سے انسان کے قوی اندھے ہو گئے۔ اسلئے ہر انسان اپنے سے اعلیٰ کسی کو نہیں دیکھتا۔ اور خود اپنی سوئی طاقتوں کو نہیں جگاتا۔ جو اسکی موجودہ طاقت سے جس پر قانع ہے، اس سے کہیں زیادہ کامل طاقت ہے۔ فرشتوں سے جو کچھ ظاہر ہوا وہ اسی حقیقت کو واضح کرتا ہے کہ وہ جہاں آدم سے خود کو افضل سمجھتے تھے۔ وہاں وہ آدم کی جامعیت سے بھی حجاب میں تھے۔ اسی لئے انہوں نے اپنے افضل ہونے پر ہی قناعت نہ کی بلکہ اپنی تسبیح و تقدیس کے دعوے کو بھی بڑھایا۔ حالانکہ فرشتوں کی تسبیح و تقدیس صرف ان اسماءِ الٰہیہ تک محدود ہے جو ان کی فطرت میں ودیعت ہیں۔ اسلئے وہ خدا کو انہیں چند گنے چنے ناموں سے یاد کرتے ہیں جو ان کی طرف متوجہ ہوئے ہیں۔ اس کے برخلاف انسانی فطرت میں تمام اسماءِ الٰہیہ جمع ہیں اور آدم اپنے خدا کو ان تمام ناموں سے جو کلی ہیں، یاد کرتا ہے۔ اس لحاظ سے آدم کی تسبیح کلی ہے اور یہ فرشتوں کی تسبیح جزوی ہے۔ اور جو آدم کی تسبیح کو فوقیت اور فضیلت حاصل ہے۔ اسی میں آدم کی کلیت کا وہ راز مضمر ہے جس کی بناء پر وہ مستحق خلافت قرار دیا گیا۔

شیخ رح نے اس نقطے پر فرشتوں کی عصمت بھی اچھی طرح ثابت کر دی ہے جو تخلیق آدم پر اعتراض کرنے سے بظاہر مجروح نظر آتی ہے۔ کیونکہ فرشتوں کی صفت یہ ہے کہ وہ خدا کی نافرمانی نہیں کرتے۔ اور وہی کرتے ہیں جس کا انہیں خدا حکم دیتا ہے۔ پس خلافت آدم پر فرشتوں کا معترض ہونا دو حال سے خالی نہیں۔ اول یا تو فرشتوں نے جو اعتراض کیا۔ وہ امرِ الٰہی سے کیا۔ دوم یا پھر انہوں نے جو اعتراض کیا وہ خود ان کا فعل تھا۔ دونوں صورتوں میں کوئی

صورت بھی ایسی نہیں ہے جو عصمت کتاب اور عصمت ملائکہ سے معارض نہ ہو۔ اگر اعتراض امرِ الٰہی سے ہوتا۔ تو اللہ کی طرف سے ان کو انی اعلم ما لا تعلمون کی تنبیہہ کیوں ہوتی؟ اور اگر وہ اعتراض خود انہوں نے کیا تھا اور بغیر امرِ الٰہی کیا تھا۔ تو یفعلون ما یؤمرون جو ان کی صفت ہے اس کا ابطال ہوتا ہے۔ یہ عصمتِ کتاب کے منافی ہے۔ اور عصمتِ ملائکہ کے بھی منافی ہے۔

شیخ رح فرماتے ہیں کہ ہر قوت بذاتہٖ محجوب ہے۔ اور وہ دوسری قوت کو دیکھنے سے اندھی ہے۔ خواہ وہ دوسری قوت اپنے ہی اندر کیوں نہ ہو۔ چہ جائیکہ عالم یا افرادِ عالم میں وہ قوت کارفرما ہو۔ پس ملائکہ اسی حجاب میں تھے۔ وہ قوتِ آدم کا ادراک نہ کر سکے۔ دراصل انہوں نے اپنی فطرت کو پیش کیا جس پر وہ تھے۔ اس لحاظ سے وہ اپنی حدودِ فطرت میں معصوم تھے۔ اور اگر وہ اس سے تجاوز کرتے تو ان کا یہ تجاوز ان کی عصمت کے لئے قادح ہوتا۔

۱۰۔ اللہ تعالیٰ کے اسماءِ حسنیٰ بے شمار ہیں۔ ہر اسم ایک جداگانہ عین رکھتا ہے جس سے وہ دوسرے اسماء سے ممیّز و ممتاز ہوتا ہے۔ اس طرح بیشمار اسماءٗ کے اعیان بھی بیشمار ہیں۔ مگر چونکہ تمام اسماءِ حسنیٰ اور ان کے تمام اعیان (جو مرتبۂ فرق میں الگ الگ ہیں) مرتبۂ جمع میں اللہ تعالیٰ کا عین ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ کے اسم کا عین تمام اسماء کا عین الاعیان ہے۔ اسلئے چاہے یہ کہو کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے اسماء کے اعیان کو ایک جامع مخلوق میں دیکھنا چاہا، چاہے یہ کہو کہ اس نے اپنے عین کو ایک جامع مخلوق میں دیکھنا چاہا۔ دونوں ایک ہی بات ہیں۔

یوں تو ہر مخلوق کسی نہ کسی اسمِ الٰہی کی مظہر ہے۔ مگر انسان تمام اسمائے الٰہیہ کا مظہر ہے۔ اسلئے اسکی فطرت میں ایسی جامعیت ہے جو کسی دوسری مخلوق میں نہیں ہے۔ اسی لئے وہ خلیفۃ اللہ ہے۔ اس کا وجود کیا ہے؟ کل

اسمائے حسنیٰ کی نمود ہے ۔ اس کے ظہور سے سرِ مخفی آشکار ہو گیا ۔ یہ کسی اور پر آشکارا نہیں ہوا، خدا ہی پر آشکار ہوا کیونکہ صورتِ انسان اسی کے اسماء کی صورت ہے، اور حقیقتِ انسان اسی کے اسماء کی حقیقت ہے ۔ وہ انسان کو پیدا کرنے سے پہلے بھی اپنے بھید پر مطلع تھا ۔ اور اپنے اسمائے حسنیٰ کے اعیان کو اپنے عین میں مشاہدہ کر رہا تھا ۔ مگر اپنی صورت کا خیال میں مشاہدہ کرنا ایسا نہیں ہے جیسا اپنی صورت کو آئینہ میں دیکھنا ۔ یا ایک صورت کو ہزار آئینوں میں خود دیکھنا یا ہزاروں کو دکھانا ۔ پس انسان کو خدا نے اپنے اسماء کی صورت کا بہترین آئینہ بنایا ۔ اور اس آئینے میں اس نے اعیانِ اسماء کو دیکھا تو گویا اپنے عین کو ہی دیکھا ۔

لا متناہی صورتوں میں ہر صورت کے اقتضاء کے مطابق اپنے آپ کو دیکھا اور ایک ایسی صورت میں جو سب صورتوں کو جامع ہے اپنا کلی مشاہدہ کیا یہ صورتِ انسانیہ ہے ۔ جس کے متعلق حدیث میں وارد ہے کہ اللہ نے آدمؑ کو اپنی صورت پر پیدا کیا ۔ اور ایک دوسری حدیث میں آدمؑ کی جگہ الانسان وارد ہوا ہے ۔ یہ صورتِ انسانی تمام اسمائے حسنیٰ کا محلِ ظہور ہے ۔ اس لحاظ سے یہ آئینۂ کلی ہے ۔ اس میں کل اسمائے الٰہی اپنا منہ دیکھ رہے ہیں ۔ اگر آئینہ نہ ہو تو اپنی صورت نہیں دیکھی جا سکتی ۔ اور اگر آئینہ ہو مگر اس کو نہ دیکھا جائے یا اس پر نظر نہ کی جائے تو بھی صورت نہیں دیکھی جا سکتی ۔ اس لئے محلِ ظہور (آئینے) کا وجود بھی ضروری ہے ۔ اور اس آئینے کو دیکھنا بھی ضروری ہے ۔ ان دونوں چیزوں کے بغیر تیسری چیز ظہور میں نہیں آسکتی (وہ تیسری چیز آئینے میں صورت کا پیدا ہونا ہے) اس طرح ناظر، منظور اور منظور فیہ کی جہات قائم ہوئیں ۔ منظور فیہ آئینہ ہے جو محلِ ظہور ہے ۔ یہ محلِ ظہور، اسمائے الٰہیہ کی معقول صورتوں کو محسوس صورتیں کر دکھاتا ہے ۔

آئینہ میں دیکھنے والا اپنی ہی صورت کو دیکھتا ہے ۔ اسی لئے وہی ناظر ہے وہی منظور ہے ۔ اور جس طرح آئینہ دیکھتے وقت ہم آئینے میں اپنی صورت کو دیکھتے ہیں آئینے کو

نہیں دیکھتے۔ آئینے کی جگہ صورت لے لیتی ہے وہی مشہود ہوتی ہے۔ اسی طور پر خدا نے آدم کے آئینے میں اپنی صورت کو دیکھا آئینے کو نہ دیکھا۔ آئینہ کا یہ کمال ہے کہ وہ خود نما نہیں خدا نما ہے۔

جب ہم آئینہ دیکھتے ہیں تو ہماری صورت اپنے چہرے سے الگ ہو کر آئینے میں نہیں اتر جاتی ہے صورت اپنی جگہ قائم ہی رہتی ہے۔ پھر بھی آئینہ میں لعینہ نظر آتی ہے۔ یہی حال خدا کی علمی صورتوں کا ہے کہ وہ علم الٰہی سے منفک بھی نہیں ہوتیں۔ اور اعیان خارجہ کے آئینوں میں لعینہ نظر بھی آتی ہیں۔ یہ مشہد ہے جو حلول و اتحاد کے ہر شائبے سے پاک ہے۔ کیونکہ حلول و اتحاد کیلئے کم سے کم دو وجود تو لازم ہیں جہاں وجود واحد کے سوا کچھ بھی نہیں وہاں دوئی کہاں؟ پس وہی ناظر ہے وہی منظور ہے وہی منظور فیہ ہے۔

۱۱۔ تسویہ اور نفخ روح سے اس طرف اشارہ ہے

فاذا سویتہ و نفخت فیہ من روحی

خدا نے عالم کا تسویہ کیا یعنی اس کو ایک درست صورت پر بنایا۔ جب صورت درست ہو گئی تو وہ اس قابل ہو گئی کہ اس میں جان ڈالی جائے۔ یعنی روح پھونکی جائے۔ چونکہ امر خدا کی شان یہ ہے کہ جب کسی محل کی صورت کا تسویہ کرتا ہے۔ تو اس میں روح الٰہی کو قبول کرنے کی استعداد پیدا ہو جاتی ہے۔ اسی کو نفخ روح سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ روح پھونکنے کے معنی اس کے سوائے کچھ نہیں ہیں کہ وہ درست کی ہوئی صورت، تجلیٔ دائمی کے فیض کو قبول کرنے کی استعداد حاصل کر لیتی ہے۔

آدم سے پہلے صورت عالم درست ہو چکی تھی۔ مگر وہ پیکر بے جان تھا۔ آدم اس پیکر بے جان کی جان ہیں۔ آدم سے پہلے عالم آئینۂ بے جلا تھا۔ آدم سے اس آئینے کو جلا مل گئی۔ آدم سے پہلے عالم اندھا تھا۔ انسان آنکھ کی پتلی کو کہتے ہیں اس لئے آدم سے عالم کو آنکھیں مل گئیں۔ پس سوائے قابل کے اور کچھ نہ رہا وہ بھی اس کے فیض اقدس سے ہے۔ مطلب یہ ہے کہ جو قابل ہے وہ مقبول

بھی ہے۔

۱۲۔ اسمائے الٰہیہ کی دو جہات ہیں ایک جہت حق سے تعلق رکھتی ہے، دوسری جہت، خلق سے متعلق ہے۔ پہلی جہت فاعل ہے دوسری جہت منفعل ہے۔ مثلاً اسم پاک اللہ تبارک وتعالیٰ فاعل ہے۔ اور اس کا مظہر عبداللہ منفعل ہے۔ اسی پر الرحمٰن اور عبدالرحمٰن کو الرحیم اور عبدالرحیم کو الرب اور عبدالرب کو قیاس کیجئے۔

اس لحاظ سے فیض اقدس کو قبول کرنے والا (قابل) بذات خود کوئی قابلیت نہیں رکھتا، بلکہ استعداد قبول بھی عطائے الٰہی پر منحصر ہے۔ معلوم ہوا کہ قابلیت کا بھی مقبولیت پر ہی مدار ہے۔

دادِ حق را قابلیت شرط نیست ٭ بلکہ شرطِ قابلیت دادِ اوست

۱۳ ۔:۔

فالعالم الذی ھو صورۃ اللّٰہ، ھو عین الحجاب الذی یستر اللّٰہ، ولا یدرک العالم من اللّٰہ الا بمقدار ما یتجلی فیہ من أسرار الحق، ولھذا لا یدرک شئ من العالم الحق، کما یدرک الحق لنفسہ، وھذا اعتراف صریح من ابن عربی بان الوجود المطلق لبعید المنال حتی علی ذوق الصوفی۔

فصِ آدمیہ سے یہ عبارت لی گئی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ :۔

۱۔ عالم اللہ کی صورت ہے

۲۔ وہ عین حجاب ہے جس نے اللہ کو چھپا رکھا ہے۔

۳۔ اسلئے عالم کی کوئی شے حق کا ایسا ادراک نہیں کر سکتی جیسا کہ حق تعالیٰ اپنے آپ کو ادراک کرتا ہے۔

بعض لوگوں نے اس عبارت سے یہ مطلب نکالا کہ یہ شیخ کی طرف سے

اس امر کا اعتراف صحیح ہے کہ وجود مطلق بعید المنال (نا قابل یافت) ہے یہاں تک کہ ذوقِ صوفی سے بھی بعید المنال ہے۔ پھر اس سے ترقی کرکے انہوں نے کہا، اس عبارت سے تو شیخ کا یہ دعویٰ کہ وحدت الوجود، کشف و استدلال پر مبنی ہے قائم نہیں رہتا۔ بلکہ یہ ایک مفروضہ ہے جس کی تائید سے وہ عاجز ہیں جبکہ شیخ یہ کہتے ہیں کہ :-

فلا یزال الحق من ھذہ الحقیقۃ غیر معلوم علم ذوق وشھود لانہٗ لا قدم للحادث فی ذالک۔

چونکہ شیخ فرماتے ہیں کہ یہ حقیقت حق، علم سے ذوق سے، شہود سے ہمیشہ غیر معلوم ہے۔ اور کسی حادث (ممکن) کی وہاں رسائی نہیں۔ اس لئے شیخ کا یہ بیان دراصل اس بات کا اعتراف صریح ہے کہ حقیقتِ حق کا عرفان علماً ذوقاً شہوداً محال ہے۔ پس جہاں کہیں بھی شیخ علم، ذوق اور شہود پر انکشاف حقیقت کو منحصر قرار دیتے ہیں۔ تو ان کا قول اس قول سے معارض ہے، پھر اس تعارض میں لوگ اس قول کو بطور سند پیش کرتے ہیں جس میں اعترافِ جہل ان کے نزدیک مفہوم ہوتا ہے۔ اور اس سے وہ تردید کرتے ہیں اس قول کی جس میں علم، ذوق، کشف اور شہود پر اس مسئلہ کو شیخ نے منحصر قرار دیا ہے۔ علم تصوف کا یہ ناقابل تغیر مزاج ہے کہ وہ محض کتابوں کے مطالعے سے حاصل نہیں ہوتا۔ تصوف کے طالبعلم کے لئے ضروری ہے کہ وہ کسی استاد کے سامنے زانوے ادب تہ کرے۔ اور سبقاً سبقاً اس سے پڑھے یہ شرط تصوف کے علم حصولی کے لئے بھی اتنی ہی ضروری ہے جتنی تصوف کے علم حضوری کے لئے ضروری ہے۔

بہرحال تنقید یا تردید کے لئے ضروری ہے کہ مسئلہ زیر بحث کے ماله اور ماعلیہ پر عبور کلی حاصل ہو۔ تحقیق اس کا نام نہیں ہے کہ بغیر جانے بوجھے ہوچا تا لکھ مارا۔ حیرت ہے کہ مندرجہ بالا دونوں اقوالِ شیخ کو سرے سے سمجھے ہی نہیں۔

پہلا قول :- عالم عین حجاب ہے جس نے خدا کو چھپا رکھا ہے۔ اس قول میں ادنیٰ تا

سے معلوم ہو سکتا ہے کہ اللہ کی صورت ہے۔

دوسرا۔ عالم عین حجاب ہے۔ یعنی غیر حجاب نہیں ہے۔ جس نے خدا کو چھپا رکھا ہے، خود کو نمایاں کر رکھا ہے۔ بقدر تجلی اللہ کا ادراک ممکن ہے۔

ایسا ادراک ممکن نہیں جیسا ادراک خدا کو اپنی ذات کا ہے۔ سمجھنا چاہیئے کہ عالم کو، اللہ کی صورت کیوں کہا گیا۔

شیخ عالم کو اللہ کی صورت کہتے ہیں، تو ہمیشہ ان کی مراد اسماءِ الٰہیہ کی صورت ہوتی ہے۔ عالم میں جو لا متناہی صورتیں ہیں۔ وہ اسماء الٰہیہ کی ہی لا متناہی صورتیں ہیں۔ ان میں سے ہر صورت کسی نہ کسی اسم الٰہی کی مظہر واقع ہوئی ہے۔ ہر مظہر اپنے وجود و نمود میں اسم الٰہی کا طالب ہے۔ اسی طرح ہر اسم الٰہی اپنے ظہور میں اپنے مظہر کا طالب ہے۔

پس عالم کے تمام مظاہر اسماءِ الٰہیہ کے مظاہر اور ان کی صورتیں ہیں۔ اور چونکہ تمام اسماءِ الٰہیہ الگ الگ تاثرات کے باوجود اللہ کے آستانے پر جمع ہو جاتے ہیں۔ اور کثرت اسمائی وحدت الٰہی میں جمع ہو جاتی ہے۔ اسلئے باعتبار ظہور کے، اسمائی صورتوں کی جو کلی صورت ہے۔ وہ اللہ کی صورت ہے۔ اور باعتبار بطون کے وہی حقیقت حق ہے۔ عالم ظہور حق کی صورتِ کامل ہے۔ بقدر تجلی اس صورت کا مشاہدہ میسر آتا ہے۔ مگر اس صورت کی جو حقیقت ہے وہ حق ہے۔ اس کا ادراک اس کے غیر پر ممتنع ہے۔ اب وہ غیر حق اسماء الٰہیہ کی صورتیں ہی کیوں نہ ہوں۔

مطلب یہ ہوا کہ خدا کو خدا ہی جانتا ہے۔ خدا کو خدا ہی پہچانتا ہے۔ اس کا عرفان اس کے غیر پر حرام ہے۔ اسلئے عرفانِ ذات بالاتفاق ممتنع ہے۔ البتہ عرفان باعتبار اسماء صفات ممکن ہے۔ یہ عرفان علم حصولی سے نہیں۔ بلکہ علم حضوری سے آتا ہے۔ کشف و شہود، علم و ذوق کا دائرہ، عرفانِ صفاتی تک محدود ہے۔ اور بس۔

یہی معنیٰ ہیں شیخ کے مندرجہ بالا دونوں اقوال کے۔ پس جیسا کہ قول میں صراحت کے ساتھ شیخ نے فرمایا ہے۔ کہ عالم حق کو ایسا ادراک نہیں کر سکتا جیسا کہ حق اپنے آپ کو ادراک کرتا ہے۔ اس عبارت کا مفہوم یہ لوگ سمجھ لیتے تو پھر وہ یہ سوال کرتے کہ شیخ

نے عالم کو عین حق کہا ہے۔ اور اس کے ادراک کو اپنے نفس ہی کا ادراک بتایا ہے۔ حق تعالیٰ جب اپنے نفس کا ادراک کرتا ہے تو اس ادراک میں اس کے اسماء و صفات کی صورتیں ادراک ہوتی ہیں۔ اسی کا نام عالم ہے۔ اسی لئے عالم کو صورتِ حق کہا گیا ہے۔

پس حق کی نظر میں عالم اسی کی اسماء و صفات کی صورت ہے اسلئے وہ عالم کو دیکھتا ہے تو خود ہی کو دیکھتا ہے۔ خواہ یہ ادراک لفسِ ذات میں ہو، یا خارج میں ہو، جو عین ثابت میں ہے وہی عین خارج میں ہے۔

اس کے برعکس حادث کے اختیار میں یہ ادراک نہیں ہے۔ وہ اس حقیقت کا اتنا ہی ادراک کرتا ہے جتنا وہ حقیقت اس پر تجلی کرے۔ تجلی سے جو علم آتا ہے وہ اگرچہ اس علم سے ممتاز ہوتا ہے جو عام لوگوں کو حاصل ہے پھر بھی وہ علم بقدرِ تجلی الٰہی ہوتا ہے۔ اور تجلی کا یہ حال ہے کہ اس میں تکرار نہیں ہے۔ اسلئے ہر مقدم تجلی جو علم عطا کرتی ہے۔ اس علم کو متاخر تجلی لے جاتی ہے اور اسکی جگہ نیا علم دے جاتی ہے۔ جس طرح تجلی میں تکرار نہیں ہے اسی طرح تجلی میں حصر و حد بھی نہیں ہے۔ اسلئے صاحبِ تجلی ہر مرتبہ علم میں رَبِّ زِدْنِی عِلْمًا کہتا ہے۔ اور ہر مرتبہ عرفان پر ما عرفناک حق معرفتک کا اعتراف کرتا ہے۔ اس قسم کے بیان سے نقص علم و عرفان پر دلیل قائم کرنا اصول حق کی راہ سے مطلق بے خبری کی دلیل ہے۔

شیخ کے نزدیک صفات عین ذات ہیں۔ مگر اس کے باوجود وہ عرفانِ صفات کو ممکن کہتے ہیں۔ اور عرفانِ ذات کو ممتنع قرار دیتے ہیں۔ حالانکہ صفات عین ذات ہیں۔ تو عرفانِ صفات کو عین عرفانِ ذات ہونا چاہیے۔؟

بعض لوگوں کے نزدیک منطقی طور پر اس سوال کا جواب یہی ہے کہ عرفانِ صفات عرفانِ ذات ہے اور اس منطق کی رو سے وہ شیخ کے مختلف اقوال کو جو عرفانِ ذات کے باب میں ہیں نہ سمجھ سکے اور عرفانِ صفات کے بارے میں

جو اقوال علمِ کشف وشہود وذوق کے مؤید ہیں ۔ نہ سمجھے ۔
حالانکہ فصوص منطق کی کتاب نہیں ہے ۔ یہ اور بات ہے کہ وہ میزان منطق پر بھی پوری اترے ۔ عرفانِ صفات عرفانِ ذات کیوں نہیں ہے جب کہ صفات عین ہیں ۔

جواب یہ ہے کہ صفات کثیر ہیں جو ذاتِ واحد کی طرف رجوع کرتی ہیں اور ذات ناقابلِ تقسیم وتجزیہ ہے ۔ پس مرتبۂ ذات میں وہی اپنا عارف ہے وہی معروف ہے ۔ وہی عالم ہے وہی معلوم ہے ۔ وہاں اعتباری دوئی بھی نہیں جس سے عارف اور معروف کی اثنینیت قائم ہو ۔

عرفانِ صفات میں اعتباری دوئی ہوتی ہے ۔ شاہد ومشہود ، عارف ومعروف عالم ومعلوم کی جہات قائم ہوتی ہیں ۔ یہ جہات مرتفع ہو جاتی ہیں تو سالک عارف ، ذات میں مستہلک ومحو ہو جاتا ہے ۔ علم وعرفان کشف وشہود ذوق کی نسبتیں فنا ہو جاتی ہیں ۔

کاں را کہ خبر شد خبرش باز نیامد

پس مرتبۂ ذات میں محو ومستہلک ہونے والا باقی ہی کہاں ہے ۔ جو عرفانِ ذات کا دعویٰ کرے ۔ اور وہ دعویٰ کرتا ہے تو اس کے معنیٰ یہ ہیں کہ ذات واحد کے دو عارف ہوئے ایک تو خود ذات باری اپنی عارف ہے ، دوسرے یہ سالک ہے کہ یہ بھی اس ذات کا عارف ہے ۔ اسلئے مسلمہ طور پر یہ عرفان کا مدعی شرک فی الذات کا مدعی ہے ۔ اور یہ نہیں جانتا کہ جس علم سے وہ خود کو جانتا ہے اسی علم سے وہ خدا کو جانتا ہے ۔ اور یہ کہ اس کا علم حادث ہے ۔ اور اس سے جو کچھ معلوم ہوتا ہے وہ بھی حادث ہوتا ہے قدیم نہیں ہے ۔ قدیم تو علم قدیم ہی سے معلوم ہوتا ہے اسی کا نام علم الٰہی ہے ۔

انبیاءِ عظام ، اولیائے کرام کو جو خدا کے متعلق علم وعرفان حاصل ہوا ، وہ علم وعرفان خدا کے عطا کرنے سے حاصل ہوا ۔ خدا نے اپنی ذات وصفات کے

متعلق انہیں وہی علم دیا جو خود اس کو حاصل ہے۔ پس ان کا علم دراصل علم الٰہی ہے۔ اس طرح وہ علم جو نفس سے لیا جاتا ہے، اور وہ علم جو خدا سے لیا جاتا ہے دونوں میں فرق عظیم ہے۔ پہلا علم حادث ہے، دوسرا علم قدیم ہے۔ اس بیان سے شیخ کا یہ قول سمجھ میں آجائے گا۔ لاقدم الحادث فی ذالک الخ۔

پہلی حکمت (ترجمہ)

بیست آئینہ بالانے

حکمت الٰہیہ کی فص کلمہ آدمیہ

سب حمد و ثنا اللہ کے لئے ہے وہی مقام اقدس سے کلمات اللہ (یعنی انبیاء علیہم السلام) کے دلوں پر بہ سبب ایک ہونے راہِ مستقیم کے حکمتوں کا نازل کرنے والا ہے اگرچہ اُمتوں کے اختلاف سے مذاہب اور مشارب بھی مختلف ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر رحمتیں نازل فرمائے جو خزانۂ جود و کرم سے صحیح اور درست باتوں کے ساتھ اُمتوں کی مدد کرنے والے ہیں۔ بعد حمد و نعت کے معلوم ہو کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو محروسۂ دمشق میں خواب میں دیکھا (اور یہ خواب ۶۲۷ ہجری کو اخیر عشرۂ محرم میں دکھلایا گیا تھا) آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے دستِ مبارک میں ایک کتاب تھی آپؐ نے فرمایا کہ یہ کتاب فصوص الحکم ہے۔ تم اس کو لیکر لوگوں کے پاس جاؤ۔ وہ سب اس سے نفع پائیں گے۔ میں نے عرض کیا بسر و چشم اللہ اور اس کے رسول اور اولوالامر کی اطاعت واجب ہے جیسا کہ ہم لوگ مامور کئے گئے ہیں۔ پس میں نے آرزو پوری کی اور نیت کو خالص کر کے اس کتاب کے ظاہر کرنے میں بغیر کمی بیشی کے جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے مجھ سے فرمایا تھا ہمت اور قصد کو یکسو کیا اور میں نے اللہ سے دعا کی کہ مجھ کو اس باب میں اور میرے تمام حالات میں اپنے ان بندوں میں سے کرے جن پر شیطان کو دسترس نہیں ہے اور میں نے اللہ سے یہ چاہا کہ مجھ کو ان سب چیزوں میں جو میری انگلیاں لکھتی ہیں اور میری زبان بیان کرتی ہے اور میرا دل ان پر حاوی ہے، القاء سبوحی اور روعِ نفسی میں نفثِ روحی سے تائیدِ اعتصامی کے ساتھ مخصوص کرے۔ تاکہ میں ترجمہ کرنے والا ہوں نہ اپنے دل سے حکم

کرنے والا ہوں اور اس پر واقف ہونے والا جو اہل اللہ اور صاحب دل ہو جان لے کہ یہ مقام تقدس سے ہے اور اعراض نفسانی سے جو تلبیسات کو کتاب میں داخل کرتی ہیں پاک ہے۔ اور میں امید کرتا ہوں کہ جب خدا نے میری دعا کو سنا تو دعا کو قبول کر لیا پس میں اس میں وہی القاء کرتا ہوں جو میری طرف القاء کیا گیا ہے اور میں اس میں وہی وارد کرتا ہوں جو مجھ پر وارد ہوا ہے اور میں نہ نبی ہوں نہ رسول لیکن میں وارث ہوں اور اپنی آخرت کے لیئے زراعت کرنے والا ہوں پس اللہ ہی سے سنو اور اللہ ہی کی طرف دل کو رجوع کرو اور جب تم نے اسے سن لیا جس کو میں لایا ہوں تو اسے ذہن نشین کر لو پھر مجمل باتوں کو عقل و دانش سے منفصل اور جمع کرو پھر اس کے طالبوں کو اس سے ممنون کرو۔ اور نہ روکو اور اس رحمت کو جسے میں نے تم پر وسیع کیا ہے تم بھی وسیع کرو۔ اور میں اللہ سے امید کرتا ہوں کہ میں ان لوگوں سے ہوں کہ جب تائید کیئے گئے تو خود بھی تائید پائے اور دوسروں کی بھی تائید کی اور جب شریعت محمدی سے مقید کر دیئے گئے تو خود بھی اس سے مقید ہوئے اور دوسروں کو بھی اس سے مقید کیا اور اسی کے زمرہ میں میرا حشر کرے جیسا کہ مجھ کو اسی کی امت میں کیا ہے۔ پس پہلی بار جو مالک نے بندہ پر اس کتاب سے القاء فرمایا ہے وہ حکمت الٰہیہ کی فص کلمہ آدمیہ میں ہے۔

حکمت الٰہیہ کی فص کلمہ آدمیہ

جب اللہ نے باعتبار اپنے اسماء حسنیٰ کے چاہا جن کی انتہا نہیں ہے کہ اسماء کے اعیان کو اور اگر چاہو تو کہو کہ اپنے عین کو ایسے جامع مخلوق میں معائنہ کرے جو تمام شان الٰہی کو بباعث وجود سے متصف ہونے کے محیط ہو اور اس مخلوق جامع سے اللہ تعالیٰ کا سر اسی کو ظاہر ہو کیونکہ کسی چیز کا اپنے نفس کو اپنے ہی نفس میں دیکھنا ایسا نہیں ہے جیسا کہ کسی دوسری چیز میں دیکھنے جو اس کے لیئے مثل آئینہ کے ہو۔ کیونکہ اس کا نفس ایسی صورت میں ظاہر ہوتا ہے جس کو وہ محل مقتضی ہے جس میں وہ نظر کرتا ہے اور وہ صورت

اس کو بغیر وجود اس محل اور بے تجلی اس چیز کے اس محل میں ظاہر نہ ہو سکتی تھی اور اللہ تعالیٰ نے تمام عالم کو مثل ایک درست کی ہوئی صورت کے بنایا تھا جس میں رُوح نہ تھی پس وہ مانند آئینہ بے جلا کے تھا اور حکم الٰہی کی شان یہ ہے کہ جب کسی محل کو درست کیا تو روحِ الٰہی قبول کرنے کو مستعد ہو گیا اور اسی کو اس میں پھونکنے سے تعبیر کیا ہے اور وہ پھونکنا سوائے اس کے نہیں ہے کہ وہ درست کی ہوئی صورت فیض تجلی دائمی کے قبول کرنے کی جو ہمیشہ رہا اور رہے گا استعداد حاصل کر لیتی ہے۔ پس سوائے قابل کے اور کچھ نہ رہا اور قابل بھی اُسی کے فیض اقدس سے ہوتا ہے۔ پس تمام امور اُسی سے ہیں اُسی سے ابتدا ہے اور اُسی سے انتہا ہے اور اُسی کی طرف ہر امر رجوع ہوتا ہے جیسا کہ اس سے ابتدا ہوئی۔ پس یہ امر آئینۂ عالم کی جلا اور صیقل کو مقتضی ہوا پس آدم خود اس آئینہ کی جلا، اور اس صورت کے بعض قویٰ ہوئے جن کو صورتِ عالم کہتے ہیں اور اس صورت کو قوم کی اصطلاح میں انسان کبیر سے تعبیر کرتے ہیں۔ پس ملائکہ اس انسان کبیر کے قوائے روحانی اور حسیّ ہوئے جو خلقت انسانی میں ہیں اور ان قویٰ سے ہر قوت اپنے ہی نفس کے ساتھ اوروں سے محجوب ہے۔ کسی کو اپنی ذات سے افضل نہیں دیکھتے اور اس خلقت میں اس کے زعم میں ہر منصب عالی و مرتبہ بلند کی جو اللہ کے نزدیک ہے اہلیت ہے کیونکہ اس خلقت انسانی میں جمعیت الٰہیہ حاصل ہے جو اس سے طرفِ جناب الٰہی اور حقیقۃ الحقائق اور مقتضائے طبیعت کلیہ کے راجع ہے اور وہ اوصاف یعنی خوبی اس خلقت میں جو تمام عالم اعلیٰ اور اسفل کے قابلیات کو محیط اور شامل ہے، حاصل ہے اور اس کو عقل بطور نظر فکری کے نہیں پہچان سکتی ہے بلکہ اس فن کے ادراکات صرف کشف الٰہی سے حاصل ہوتے ہیں اور اسی سے معلوم ہوتا ہے کہ اس عالم کی صورتوں کی اصل جو اس کے ارواح کے لیے قابل ہے، کیا ہے۔ پس اسی مذکور کا نام انسان اور خلیفہ رکھا گیا پھر بسبب اس کی عام خلقت کے جو مراتب عالم کو شامل ہے اور کل حقائق کو اس کے محتوی ہونے کے اس کو انسان کہتے ہیں اور وہ حق تعالیٰ کے لیے بمنزلہ انسان یعنی مردمِ

چشم کے ہے جس سے دیکھا جاتا ہے اور اسی کو بصر سے تعبیر کرتے ہیں اسی واسطے اس کا نام انسان ہوا کیونکہ اسی سے اللہ تعالیٰ نے اپنی خلق کی طرف نظر کی۔ پھر ان پر رحم فرمایا۔ پس وہ حادثِ ازلی اور خلقتِ دائمی و ابدی ہے اور وہ کلمۂ فاصل اور برزخ ہے اور اسی کے وجود سے عالم پورا اور کامل ہوا پس وہ عالم میں مثل نگینۂ انگشتری کے ہے کہ وہی نقش و طراز کی جگہ ہے اور وہی اس علامت کی جگہ ہے جس سے بادشاہ اپنے خزانوں پر مہر کرتا ہے جیسے سلطانی مہر خزانہ کی حفاظت کرتی ہے پس جب تک کہ بادشاہ کی مہر خزانہ پر ہوتی ہے کوئی اس کے کھولنے پر بغیر اس کے حکم کے جرأت نہیں کرتا ہے۔ اسی واسطے حفظِ عالم میں اس کو اپنا خلیفہ بنایا ہے پس جب تک کہ عالم میں انسان کامل رہے گا اس وقت تک ہمیشہ محفوظ و مامون رہے گا۔

کیا تم نہیں دیکھتے کہ جب دنیا کے خزانہ سے مہر ٹوٹ جاتی ہے اور دور ہو جاتی ہے تو اس میں جو کچھ کہ حق تعالیٰ نے مخزون رکھا ہے کچھ باقی نہیں رہتا اور جو کچھ کہ اس میں ہوتا ہے وہ سب نکل جاتا ہے اور ایک دوسرے سے مل جاتا ہے۔ اور ہر امر آخرت کی طرف منتقل ہو جاتا ہے پس وہ انسانِ کامل آخرت کے خزانہ پر ابدی مہر ہو جاتا ہے پھر جو کچھ کہ صورتِ الٰہی میں اسماء تھے وہ سب اس خلقتِ انسانی میں ظاہر ہوئے، اسی واسطے انسان نے اس وجود سے جمع اور احاطہ کے رتبہ کو گھیر لیا اور اسی انسان سے اللہ تعالیٰ کے لئے فرشتوں پر حجت قائم ہوئی۔ اپنے مراتب کو یاد کرو۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے تم کو تمھارے غیر سے نصیحت کی ہے اور دیکھو کہ یہ عتاب جن پر آیا، کہاں سے آیا؟ کیونکہ فرشتے اس مرتبہ سے واقف نہ ہوئے جس کو اس خلیفہ کی خلقت مقتضی ہے اور نہ اس سے واقف ہوئے کہ حق تعالیٰ کی بارگاہ عالی ان سے عباداتِ ذاتیہ کی مقتضی ہے کیونکہ حق تعالیٰ سے ہر شخص اسی قدر جان سکتا ہے جتنا اس کی ذات کا حوصلہ اور اقتضاء ہے اور فرشتوں کو آدمؑ کی جمعیت نہیں ہے اور نہ وہ فرشتے ان اسماءِ الٰہی پر قائم رہے جو ان کی ذات سے مختص ہیں اور وہ انھیں اسماء سے حق سبحانہٗ تعالیٰ کی تسبیح کرتے ہیں اور نہ یہ جانے کہ اللہ تعالیٰ کے

لئے سوا ان اسماء کے اور بھی اسماء ہیں جن پر ان کو ابھی تک علم نہیں ہے اور ان اسماء سے انھوں نے اللہ کی تقدیس اور تسبیح نہیں کی ہے۔ پھر جب اُن پر ان باتوں کا علم ہوا جن کو میں نے بیان کیا اور اسی حالت لئے ان پر حکم دیا تب انھوں نے اپنی خلقت کی اقتضاء سے کہا کہ کیا تو اس میں ایسی مخلوق کو خلیفہ کرتا ہے جو زمین میں فساد اور خون ریزی کرے گی اور ان کا یہ کہنا خود حق تعالیٰ سے نزاع ہے اور یہ وہی تھا جو ان سے سرزد ہوا۔ پس جو کچھ کہ انھوں نے آدم کے حق میں کہا وہ بھی وہی تھا جس میں وہ خدا کے ساتھ تھے پس اگر ان کی خلقت اس امر کو مقتضی نہ ہوتی تو وہ آدم کے حق میں کبھی نہ کہتے جو کچھ کہ انھوں نے کہا، اور وہ خود بے خبر تھے۔ پس اگر وہ لوگ اپنے کو پہچانتے تو جان جاتے اور اگر جان جاتے تو اعتراض کرنے سے بچتے۔ پھر وہ لوگ فقط اعتراض پر قائم نہ رہے بلکہ اپنے تسبیح و تقدیس کے دعوے کو بھی بڑھایا اور آدم کے پاس وہ اسماء الٰہی تھے جن پر ملائک کو خبر نہ تھی اور نہ انھوں نے آدم کی طرح ان اسماء سے اللہ کی تقدیس و تسبیح کی۔ پس ہم لوگوں سے اللہ نے اس ماجرے کو اس واسطے بیان کیا تاکہ ہم لوگ اس میں توقف کریں اور اللہ تعالیٰ کے ساتھ ادب کرنا سیکھیں اور اس امر کا ہم لوگ دعویٰ نہ کریں جو ہم میں ثابت ہے اور اس حالت سے جس پر ہم لوگ آنے والے ہیں۔ تقید کے ساتھ لب نہ کھولیں پھر دعویٰ میں ہم کو اطلاق کرنا کب صحیح ہوگا تاکہ ہم ان باتوں کو بطور تعمیم کے کہہ سکیں جو ہماری حالت میں نہیں ہیں۔ اور نہ ہم لوگ ان باتوں سے واقف ہیں پھر ہم لوگ اس سے فضیحت میں پڑیں۔ پس اللہ تعالیٰ کا خبر دینا اپنے بندے امانت و خلافت والے اور صاحبِ ادب کے لئے تادیب الٰہی ہے اب ہم حکمت کی طرف رجوع ہوتے ہیں۔

امورِ کلیہ

اب جاننا چاہیئے کہ امورِ کلیہ کو اگرچہ بذاتہ وجود نہیں ہے لیکن ذہن میں بلاشک معقول اور معلوم ہیں پس وہ باطن ہیں اور وہ وجودِ عینی سے زائل نہیں

ہوتے ہیں اور ان کا ہر وجودِ عینی میں حکم اور اثر ہے بلکہ وہ اس کا عین ہے اور اس کا غیر نہیں ہے اور وجودِ عینی سے میری مراد موجوداتِ عینیہ کے اعیان ہیں اور وہ امورِ کلیہ بذاتہٖ معقول ہونے سے کبھی زائل نہیں ہوتے۔ پس وہ امورِ کلیہ باعتبار اعیانِ موجودات کے ظاہر ہیں جیسا کہ وہ باعتبار اپنے معقول ہونے کے باطن ہیں۔ پس ہر موجودِ عینی ان امورِ کلیہ کی طرف مستند ہے اور وہ امورِ کلیہ ایسے ہیں کہ ان کا عقل سے دُور ہونا ممکن نہیں ہے اور نہ اعیان میں ان کا وجود اس طور پر ہو سکتا ہے کہ وہ معقول ہونے سے زائل ہو جائیں، خواہ وہ موجودِ عینی زمانی ہوں یا غیر زمانی اس لئے کہ اس امر کلی کی طرف زمانی اور غیر زمانی دونوں کو ایک ہی نسبت ہے لیکن اس امر کلی کی طرف موجوداتِ عینیہ سے وہی احکام منسوب ہوتے ہیں جن کو ان موجوداتِ عینیہ کے حقائق طلب کرتے ہیں جیسے علم کی نسبت باعتبار عالِم کے ہے اور حیات کی نسبت باعتبار حی کے ہے۔ پس حیات ایک حقیقت معقول فی الذہن ہے اور علم بھی ایک حقیقت معقول فی الذہن ہے اور علم کی حقیقت حیات کی حقیقت سے متمیز ہے جیسے کہ حیات کی حقیقت علم کی حقیقت سے متمیز ہے پھر ہم کہتے ہیں کہ حق تعالیٰ میں علم اور حیات [illegible] نہ ہوتی۔ اسی واسطے جب ہم اپنے نفس کو ان صفات سے موصوف ہیں جن سے اس نے اپنے نفس کو موصوف کیا ہے تو بھی کوئی فارق ضرور چاہئے وہ فارق سوائے اس کے نہیں ہے کہ ہم لوگ اپنے وجود میں اسی طرف محتاج بسبب ہمارے امکان کے میرا وجود اس پر موقوف ہے اور وہ میری حاجت سے غنی اور بے پروا ہے۔ اسی واسطے اس کے لئے ازل اور قدم ہیں اور اس اولیت جس میں آغاز وجود کا عدم سے ہو منتفی ہے۔ پس باوجود اس کے اول ہونے کے اس کی طرف اولیت منسوب نہیں ہے۔ اسی واسطے اس کو آخر کہتے ہیں۔ اگر اس کی اولیت باعتبار وجود تقید کے ہوتی تو مقید کے لئے آخر کا ہونا صحیح نہ

ہیں قدیم ۔ پس ہر ایک موصوف اور صفت سے محکوم بہ اور محکوم علیہ ہوا اور یہ
ر ہے کہ یہ امورِ کلیہ اگرچہ معقول فی الذہن ہیں لیکن خارج میں ان کا عین معدوم
اور اعیان موجود پر حکم میں موجود ہیں کیونکہ جب وہ موجود عینی کی طرف منسوب ہوتے
تو وہ محکوم علیہ ہوتے ہیں اور اعیان موجودات میں وہ حکم کو قبول کرتے ہیں اور اس
تفصیل اور تجزی کو نہیں قبول کرتے کیونکہ وہ ان پر محال ہے اس لئے کہ وہ بذاتہ
موصوف میں بغیر تجزی کے پائے جاتے ہیں جیسے انسانیت، اس نوع خاص کے
شخص میں بغیر تفصیل کے موجود ہے اور اشخاص کے تعدد سے وہ ماہیت متعدد
ہیں ہے اور وہ حقیقتِ کلیہ ہمیشہ معقول ہو جاتی ہے ۔ اور جب ارتباط ان میں
ت ہوا جن کو وجود عینی نہیں ہے حالانکہ وہ نسبتیں عدمی ہیں تو موجودات میں بعض
بعض سے ارتباط، قریب بعقل ہے کیونکہ ان میں بہر حال ایک حقیقت جامع
ود عینی ہے اور وہاں کوئی امر جامع نہیں ہے پھر جب ان میں باوجود امر جامع نہ
نے کے ارتباط پایا گیا تو اس میں جس میں امرِ جامع ہے ارتباط بہت ہی قوی اور
ود ہوگا۔

اس حکم پر کوئی شک نہیں کہ محدثات کو حادث کرنے والے کی طرف حدثت
موداں ارواحِ لطیفہ ہیں۔ پچ عام درمیان ... کے غیر سے ہوگا
پنے نفس پر خود ہی حجاب ہے اور وہ حق کو مثل اپنے نفس کے ادراک نہ کرے
ہمیشہ اپنے حجاب میں ہے جو دور نہیں ہوتا ہے باوجودیکہ وہ جانتا ہے کہ
ج کے سبب سے وہ اپنے بنانے والے سے متمیز ہے لیکن وجوب ذاتی میں
کے لئے کوئی حصہ نہیں ہے ۔ یہ صفت خدا کے لئے خاص ہے ۔ پس وہ حق
کو باعتبار وجوب ذاتی کے کبھی ادراک نہیں کر سکتا اور حق تعالیٰ اس وجوب
کی حیثیت سے ہمیشہ اس علم سے غیر معلوم رہتا ہے جو ذوق اور شہود سے
ل ہوتا ہے کیونکہ حادث کو اس کے ادراک میں قدم ہی نہیں ہے ۔ پس آدم
ذ تعالیٰ نے جو ان دونوں ہاتھوں سے جمع کیا ہے تو وہ صرف تشریفِ الٰہی ہے

بنفسہٖ نہیں ہے۔ پھر تم جانو کہ جب اُس کا ظہور اسی کی صورت پر ہوا جیسا کہ ہم نے تم
اُس سے کہا تو اللہ تعالیٰ نے ہم لوگوں سے اپنی ذات کے علم کو حادث کے نظر کرنے
محمول کیا چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جس نے اپنے نفس کو پہچانا اُس نے اپنے پروردگا
کو پہچانا اور خدا نے ذکر کیا ہے کہ ہم نے اپنی نشانیاں تم لوگوں میں دکھائی ہیں پھر
ہم لوگ اپنے نفس سے اس پر استدلال کرتے ہیں اور ہم لوگ اس کو کسی وصف سے
متصف نہیں کرتے ہیں جب تک کہ ہم خود اس وصف سے متصف نہ ہوں۔ سوا
وجوب ذاتی کے جو خدا ہی کے ساتھ مختص ہے اور جب ہم نے اس کو اپنی صفات
اور منشاء سے پہچانا تو ان سب چیزوں کی اس کی طرف نسبت کی جو ہماری طرف منسو
ہیں سوائے نقصانات کے۔ اسی واسطے اخبارِ الٰہی، ترجمانِ حق کی زبانوں پر انھیں
صفات سے وارد ہوئے ہیں۔ پس خدا نے اپنے نفس کو ہم لوگوں سے ہماری ہی صفات
بیان فرمایا اور جب ہم اسے مشاہدہ کریں تو اپنے ہی نفس کو مشاہدہ کرتے ہیں اور جب
تعالیٰ ہم لوگوں کو مشاہدہ کرتا ہے تو وہ اپنے ہی نفس کو مشاہدہ کرتا ہے اور ہم لوگ شک
نہیں کرتے کہ ہم لوگ باعتبار شخص اور نوع کے بہت ہیں لیکن ہم سب کو ایک
حقیقت جامع ہے اور ہم لوگ اس کو یقیناً جانتے ہیں پھر اس کے فارق کو جانتے ہیں اور
اسی فارق سے اشخاص ایک دوسرے سے متمیز ہوتے ہیں اور اگر یہ فارق نہ ہوتا تو وحدت
میں کثرت نہ ہوتی۔ اسی واسطے جب ہم اپنے نفس کو ان صفات سے موصوف کرتے
ہیں جن سے اس نے اپنے نفس کو موصوف کیا ہے تو بھی کوئی فارق ضرور چاہیئے اور
وہ فارق سوائے اس کے نہیں ہے کہ ہم لوگ اپنے وجود میں اسی طرف محتاج ہیں اور
لبسبب ہمارے امکان کے میرا وجود اُس پر موقوف ہے اور وہ میری حاجت کے سبب
سے غنی اور بے پروا ہے۔ اسی واسطے اس کے لئے ازل اور قدم ہیں اور اس سے
اولیت جس میں آغاز وجود کا عدم سے ہو منتفی ہے۔ پس باوجود اس کے اول ہونے
کے اس کی طرف اولیت منسوب نہیں ہے۔ اسی واسطے اس کو آخر کہتے ہیں کیونکہ
اگر اس کی اولیت باعتبار وجود تقیید کے ہوتی تو مقید کے لئے آخر کا ہونا صحیح نہ تھا

کہ ممکنات کو اس کے غیر متناہی ہونے کے سبب سے آخر ہی نہیں ہے اسی واسطے
کے لئے کبھی آخر نہیں ہے اور پھر اس کو آخر اس سبب سے کہتے ہیں کہ پہلے کل امور
ی طرف منسوب ہو کر اب اس کی طرف رجوع ہو گئے ہیں۔ پس وہ عین اپنی اولیت
خر ہے۔ اور عین اپنی آخریت میں اول ہے پھر جاننا چاہیئے کہ حق تعالیٰ نے اپنے
کو ظاہر اور باطن کی صفت سے موصوف کیا ہے اسی واسطے عالم کو عالم غیب اور
شہادت بنایا ہے اور اپنے کو رضا اور غضب سے موصوف کیا ہے اسی واسطے
کو درمیان خوف اور امید کے بنایا۔ پس ہم اس کے غضب سے ڈرتے ہیں اور
ی رضا کے امیدوار ہیں اور اپنے کو جمال اور جلال سے موصوف کیا ہے اسی لئے
گوں کو ہیبت اور انس پر بنایا اور اسی طرح وہ سب صفتیں ہیں جو اس کی طرف
ب ہیں اور جن سے وہ موسوم ہے۔ پس انھیں دو صفتوں کو دو ہاتھوں سے تعبیر
ہے اور وہی دو صفتیں اللہ تعالیٰ سے انسان کامل کی خلقت پر متوجہ ہوئیں کیونکہ وہ
ن کامل عالم کے حقائق اور مفردات کا جامع ہوا ہے۔ پس عالم شہادت ہے
لیفہ غیب ہے اور اسی واسطے سلطان حجاب میں ہے اور حق تعالیٰ نے اپنے
کو حجب ظلمانی و نورانی سے موصوف کیا ہے اور وہ حجب اجسام طبعی ہیں اور
ب نورانی ارواح لطیفہ ہیں۔ پس عالم درمیان لطیف و کثیف کے ہے اور
پنے نفس پر خود ہی حجاب ہے اور وہ حق کو مثل اپنے نفس کے ادراک نہ کریگا
اور وہ ہمیشہ ایسے حجاب میں ہے جو دور نہیں ہوتا ہے باوجودیکہ وہ جانتا ہے کہ
یاج کے سبب سے وہ اپنے بنانے والے سے متمیز ہے لیکن وجوب ذاتی میں
کے لئے کوئی حصہ نہیں ہے۔ یہ صفت خدا کے لئے خاص ہے۔ پس وہ حق
لی کو باعتبار وجوب ذاتی کے کبھی ادراک نہیں کر سکتا اور حق تعالیٰ اس وجوب
تی کی حیثیت سے ہمیشہ اس علم سے غیر معلوم رہتا ہے جو ذوق اور شہود سے
صل ہوتا ہے کیونکہ حادث کو اس کے ادراک میں قدم ہی نہیں ہے۔ پس آدم
للہ تعالیٰ نے جو ان دونوں ہاتھوں سے جمع کیا ہے تو وہ صرف تشریف الٰہی ہے

اور اسی واسطے اللہ نے ابلیس سے کہا کہ ما منعک ان تسجد لما خلقت بید
(یعنی کس چیز نے تجھ کو اس کے سجدہ کرنے سے منع کیا جس کو میں نے اپنے ہاتھوں
پیدا کیا ہے) اور وہ تشریف الہٰی عین آدمؑ کی جمعیت ہے دو صورتوں کی، صور
عالم اور صورت حق میں۔ اور یہ دونوں صورتیں اللہ تعالیٰ کے دو ہاتھ ہیں او
ابلیس بھی عالم کا ایک جزو ہے اور اس کو یہ جمعیت حاصل نہیں ہے اور اس
جمعیت کے سبب سے آدم علیہ السلام خلیفہ ہوئے۔ کیونکہ اگر آدم اللہ کی صو
پر عالم میں نہ ہوتے تو وہ خلیفہ نہ ہوتے اور اگر ان میں وہ سب چیزیں نہ ہو
جن کو رعایا اپنے خلیفہ میں طلب کرتی ہے تو کبھی اس رعایا کی نسبت اس خلی
طرف نہ ہوتی۔ پس ضرور ہوا کہ وہ سب حاجت کی چیزوں سے قائم ہو۔ ورنہ وہ
پر خلیفہ نہیں ہے۔ پس خلافت سوائے انسان کامل کے کسی کو صحیح نہیں ہے ا
اس خلیفہ کی صورت ظاہری حقائق عالم اور صورت عالم سے بنی ہے۔ اور اس
صورت باطنی، اللہ کی صورت پر بنی ہے اسی واسطے اللہ نے اس کی شان میں
ہے کہ میں اس کی شنوائی اور بینائی ہوتا ہوں اور یہ نہیں کہا کہ میں ان کا چشم و گو
ہوتا ہوں پس ان دونوں صورتوں میں فرق کر لو اور اسی طرح وہ ہر موجودات
میں بقدر طلب حقیقت اس موجود کے ہوتا ہے لیکن کسی کے لیے مجموعی ظہو
ہے جو خلیفہ کے لیے ہے پس مجموعی صفات کے ساتھ سوا آدمؑ کے کوئی فائز نہیں ہوا او
موجودات صوری میں حق تعالیٰ کا سریان نہ ہوتا تو عالم کو وجود ہی نہ ہوتا جیسے کہ اگ
معقولات کلیہ کے حقائق نہ ہوتے تو موجودات عینیہ میں کوئی حکم ہی ظاہر نہ ہ
اور اسی ارتباط وجودی کے سبب سے عالم کو حق تعالیٰ کی طرف اپنے وجود میں احتی
ہوتی ہے پس ہر ایک محتاج ہے اور کوئی مستغنی نہیں ہے یہی صحیح ہے میں نے
چھپایا نہیں اگر تم اس غنی کو یاد کرو جس کو کوئی احتیاج نہیں ہے تو تم ہمارے
کا مطلب پورے طور پر سمجھ جاؤ گے۔ پس کل کو کل سے ربط اور اتحاد ہے اور
اگر ذات بارئ سے انفصال نہیں ہے جو میں نے کہا اس کو تم مجھ سے لے لو

یعنی اس کی صورت باطنیہ کی حکمت کو بھی جان چکے اسی لئے آدم حق اور خلق ہے اور اُس کے رتبہ کی آفرینش کو بھی تم معلوم کر چکے اور وہ مجموعی حالت آدمؑ کی ہے، جس سے وہ خلافت کا مستحق ہوا ہے۔ پس آدم ایک ہی نفس ہے جس سے یہ نوع انسانی پیدا ہوتی ہے اور یہ قول اللہ تعالیٰ کا ہے۔ یَا اَیُّھَا النَّاسُ اتَّقُوْا رَبَّکُمُ الَّذِیْ خَلَقَکُمْ مِّنْ نَّفْسٍ وَّاحِدَۃٍ وَّخَلَقَ مِنْھَا زَوْجَھَا وَبَثَّ مِنْھُمَا رِجَالًا کَثِیْرًا وَّنِسَآءً (اے لوگو ڈرو اس پروردگار سے جس نے تم کو ایک ہی نفس سے پیدا کیا اور اسی نفس سے اس کے زوج کو بنایا اور ان دونوں سے بہت مردوں اور عورتوں کو پھیلایا)۔

پس اتقوا ربکم کے معنی یہ ہیں کہ جو تم سے ظاہر ہوا اس کو اپنے خدا کا پردہ بناؤ اور جو تم سے باطن ہوا اس کو اپنا پردہ بناؤ اور جو تم میں باطن ہے وہی تمہارا خدا ہے کیونکہ حالات مذموم اور محمود ہوتے ہیں۔ پس تم برائیوں میں اس کے پردہ بنو اور بھلائیوں میں تم اس کو اپنا پردہ بناؤ۔ تاکہ تم ادب اور علم والے ہو جاؤ۔ پھر اللہ تعالیٰ نے آدم کو ان چیزوں پر اطلاع دی جو آدم میں ودلیعت کی ہیں اور اس ودلیعت کو اللہ نے اپنی دونوں ہتھیلیوں میں رکھا ہے۔ ایک ہتھیلی میں عالم ہے اور دوسری ہتھیلی میں آدم اور اُس کی ذریات ہیں اور اس کی ذریات کے مراتب کو آدم میں اللہ نے ظاہر کیا اور جب اللہ تعالیٰ نے مجھ کو میرے دل میں ان باتوں پر اطلاع دی جو اس امام والد اکبر میں ودلیعت کی گئی ہیں تو میں نے تھوڑا اس سے اس کتاب میں بیان کیا جیسا کہ مجھ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا اور اس کو نہ بیان کیا جس کو میں جانتا ہوں کیونکہ وہ اس کتاب میں بلکہ اس عالم میں جو اب موجود ہے نہیں سما سکتا ہے۔ پس بعض میرے مشاہدات سے حکمتِ الٰہیہ کلمۂ آدمیہ میں ہیں جن کو میں رسول اللہ ﷺ کے فرمانے کے مطابق اس کتاب میں ودلیعت کرتا ہوں اور یہی وہ کتاب ہے جس میں ہمارا کلام گزر چکا ہے اور ہر حکمت کا نگینہ وہی کلمہ ہے جس کی طرف وہ حکمت منسوب ہے۔ پس

میں نے اسی قدر اس کتاب کی حکمتوں سے اقتصار کیا جس قدر کہ لوحِ محفوظ
میں ثابت ہے اور میں نے اسی قدر تعمیلِ حکم کی جتنا کہ مجھ سے بیان کیا گیا
اور محدود بیان پر میں ٹھہر گیا اور اگر میں اس پر بڑھانا چاہتا تو مجھ سے ممکن نہ تھا
کیونکہ بارگاہ رب العزت اس سے مانع ہے اور اللہ ہی توفیق دینے والا ہے
اور سوائے اس کے کوئی مالک و پروردگار نہیں ہے۔

---

٢ ـ فص حكمة نفثية في كلمة شيثية

اعلم أن العطايا والمنح الظاهرة في الكون على أيدي العباد وعلى غير أيديهم على قسمين: منها ما يكون عطايا ذاتية وعطايا أسمائية وتتميز عند أهل الأذواق، كما أن منها ما يكون عن سؤال في معيّن وعن سؤال غير معيّن. ومنها ما لا يكون عن سؤال سواء كانت الأعطية ذاتيـة أو أسمائية. فالمعيّن كمن يقول: رب أعطني كذا فيعيّن أمراً ما لا يخطر له سواه (٩ ـ ا) وغير المعيّن كمن يقول أعطني ما تعلم فيه مصلحتي ـ من غير تعيين ـ لكل جـزء من ذاتي من لطيف وكثيف. والسائلون صنفان، صنف بعثه على السؤال الاستعجال الطبيعي فإن الإنسان خلق عجولاً. والصنف الآخر بعثه على السؤال لمـا علم أنّ ثمّ أموراً عند الله قد سبق العلم بأنها لا تنـال إلا بعد السؤال، فيقول: فلعل ما نسأله فيه سبحانه يكون من هذا القبيل؛ فسؤاله احتياط لما هو الأمـر عليه من الإمكان: وهو لا يعلم ما في علم الله ولا ما يعطيه استعداده في القبول، لأنه من أغمض المعلومات الوقوف في كل زمـان فرد على استعداد الشخص في ذلك الزمان: ولولا ما أعطاه الاستعدادُ السؤالَ ما سأل. فغاية أهل الحضور الذين لا يعلمون مثل هذا أن يعلموه في الزمان الذي يكونون فيـه، فإنهم لحضورهم يعلمون ما أعطاهم الحق في ذلك الزمان وأنهم ما قبلوه إلا بالاستعداد. وهم صنفان: صنف يعلمون من قبولهم استعدادهم، وصنف (٩ ب) يعلمون من استعدادهم ما يقبلونه. هذا أتمّ ما يكون في معرفة الاستعداد في هـذا الصنف. ومن هذا الصنف من يسأل لا للاستعجال ولا للإمكان، وإنما يسأل امتثالاً لأمر الله في قوله تعالى: «ادعُوني أستجبْ لكم». فهو العبد المحض؛ وليس لهذا الداعي همة متعلقة فيما سأل فيه من معيّـن أو غير معين، وإنما همته في امتثال أوامر سيّده. فإذا اقتضى الحال السؤال سأل عبودية وإذا اقتضى التفويض والسكوت

سكت. فقد ابتُلِيَ أيوب عليه السلام وغيره وما سألوا رفع ما ابتلاهم الله تعالى به، ثم اقتضى لهم الحال في زمان آخر أن يسألوا رفع ذلك فرفعه الله عنهم.

والتعجيل بالمسئول فيه والإبطاء للقَدَرِ المعين له عند الله. فإذا وافق السؤالُ الوقتَ أسرع بالإجابة، وإذا تأخر الوقت إما في الدنيا وإما إلى الآخرة تأخرت الإجابة: أي المسئول فيه لا الإجابة التي هي لبيك من الله فافهم هذا.

وأما القسم الثاني وهو قولنا: «ومنها ما لا يكون عن سؤال» فالذي لا يكون عن سؤال فإنما أريد بالسؤال التلفظ به، فإنه في نفس الأمر لا بد من سؤال إما باللفظ أو بالحال أو بالاستعداد. كما أنه لا يصح حمد مطلق (10 – أ) قط إلا في اللفظ، وأما في المعنى فلا بد أن يقيده الحال: فالذي يبعثك على حمد الله هو المقيِّد لك باسم فعلٍ أو باسم تنزيه. والاستعداد من العبد لا يشعر به صاحبه ويشعر بالحال لأنه يعلم الباعث وهو الحال. فالاستعداد أخفى سؤال. وإنما يمنع هؤلاء من السؤال علمهم بأن لله فيهم سابقة قضاء. فهم قد هيئوا محلهم لقبول ما يرد منه وقد غابوا عن نفوسهم وأغراضهم. ومن هؤلاء من يعلم أنّ علم الله به في جميع أحواله هو ما كان عليه في حال ثبوت عينه قبل وجودها، ويعلم أن الحق لا يعطيه إلا ما أعطاه عينه من العلم به وهو ما كان عليه في حال ثبوته، فيعلم علم الله به من أين حصل. وما ثمّ صنف من أهل الله أعلى وأكشف من هذا الصنف، فهم الواقفون على سرّ القدر وهم على قسمين: منهم من يعلم ذلك مجملاً، ومنهم من يعلمه مفصّلاً، والذي يعلمه مفصلاً أعلى وأتم من الذي يعلمه مجملاً، فإنه يعلم ما في علم الله (10 – ب) فيه إما بإعلام الله إياه بما أعطاه عينه من العلم به، وإما أن يكشف له عن عينه الثابتة وانتقالات الأحوال عليها إلى ما لا يتناهى وهو أعلى: فإنه يكون في علمه بنفسه بمنزلة علم الله به لأن الأخذ من معدن واحد إلا أنه من جهة العبد عناية من الله سبقت له هي من جملة أحوال عينه يعرفها صاحب هذا الكشف إذا أطلعه الله على ذلك، أي

أحوال عينه، فإنه ليس في وسع المخلوق إذا أطلعه الله على أحوال عينه
ابتة التي تقع صورة الوجود عليها أن يطلع في هذه الحال على اطلاع الحق على
الأعيان الثابتة في حال عدمها لأنها نسب ذاتية لا صورة لها. فبهذا القدر
ل إن العناية الإلهية سبقت لهذا العبد بهذه المساواة في إفادة العلم. ومن
(٤) يقول الله تعالى: «حتى نعلم» وهي كلمة محققة المعنى ما هي كما يتوهمه
(١ — ا) من ليس له هذا المشرب. وغاية المنزه أن يجعل ذلك الحدوث
لعلم للتعلق، وهو أعلى وجه يكون للمتكلم بعقله في هذه المسألة، لولا
أثبت العلم زائداً على الذات فجعل التعلق له لا للذات. وبهذا انفصل عن
نق من أهل الله صاحب الكشف والوجود.

ثم نرجع إلى الأعطيات فنقول: إن الأعطيات إما ذاتية أو أسمائية. فأما المنح
هبات والعطايا الذاتية فلا تكون أبداً إلا عن تجل إلهي. والتجلي من الذات
يكون أبداً إلا بصورة استعداد المتجلى له وغير ذلك لا يكون. فإذن المتجلى
ما رأى سوى صورته في مرآة الحق، وما رأى الحق ولا يمكن أن يراه مع علمه أنه
رأى صورته إلا فيه: كالمرآة في الشاهد إذا رأيت الصورة فيها لا تراها مع علمك
كما رأيت الصور أو صورتك إلا فيها. فأبرز الله ذلك مثالاً نصبه لتجليه الذاتي
لم المتجلى له أنه ما رآه. وما ثم مثال أقرب ولا أشبه بالرؤية والتجلي
هذا. وأجهد في نفسك عندما ترى الصورة في المرآة أن ترى جرم المرآة لا
ه أبداً البتة (١١ ب) حتى إن بعض من أدرك مثل هذا في صور
ايا ذهب إلى أن الصورة المرئية بين بصر الرائي وبين المرآة. هذا أعظم ما
در عليه من العلم، والأمر كما قلناه وذهبنا إليه. وقد بينا هذا في الفتوحات
كية وإذا ذقت هذا ذقت الغاية التي ليس فوقها غاية في حق المخلوق. فلا تطمع
لا تتعب نفسك في أن ترقى في أعلى من هذا الدرج فما هو ثم أصلاً، وما
بده إلا العدم المحض. فهو مرآتك في رؤيتك نفسك، وأنت مرآته في رؤيته.

أسماءه وظهور أحكامها وليست سوى عينه . فاختلط الأمر وانبهم : فمنا
جهل في علمه فقال : « والعجز عن درك الإدراك إدراك » ومنا من علم فلم
مثل هذا وهو أعلى القول ، بل أعطاه العلم السكوت ، ما أعطاه العجز . و
هو أعلى عالم بالله . وليس هذا العلم إلا لخاتم الرسل وخاتم الأولياء ، وما يراه أ
من الأنبياء والرسل إلا من (١٢ - ا) مشكاة الرسول الخاتم ، ولا يراه أحد
الأولياء إلا من مشكاة الولي الخاتم ، حتى أن الرسل لا يرونه - متى رأو
إلا من مشكاة خاتم الأولياء : فإن الرسالة والنبوة - أعني نبوة التشر
ورسالته - تنقطعان ، والولاية لا تنقطع أبداً . فالمرسلون ، من كونهم أولي
لا يرون ما ذكرناه إلا من مشكاة خاتم الأولياء ، فكيف من دونهم من الأولي
وإن كان خاتم الأولياء تابعاً في الحكم لما جاء به خاتم الرسل من التشري
فذلك لا يقدح في مقامه ولا يناقض ما ذهبنا إليه ، فإنه من وجه يكو
أنزل كما أنه من وجه يكون أعلى . وقد ظهر في ظاهر شرعنا ما
ما ذهبنا إليه في فضل عمر في أسارى بدر بالحكم فيهم ، وفي تأبير النخل
يلزم الكامل أن يكون له التقدم في كل شيء وفي كل مرتبة ، وإنما نظر الرج
إلى التقدم في رتبة العلم بالله : هنالك مطلبهم . وأما حوادث الأكوان فلا تع
لخواطرهم بها ، فتحقق ما ذكرناه . ولما مثّل النبي صلى الله عليه وسلم النبوة بالحا
من اللَّبِن وقد كَمُلَ سوى موضع لبِنَة ، فكان صلى الله عليه و
(١٢ - ب) تلك اللبنة . غير أنه صلى الله عليه وسلم لا يراها كما قال لب
واحدة . وأما خاتم الأولياء فلا بد له من هذه الرؤيا ، فيرى ما مثله به رسو
الله صلى الله عليه وسلم ، ويرى في الحائط موضع لبنتين ، واللبِن م
ذهب وفضة . فيرى اللبنتين اللتين تنقص الحائط عنهما وتكمل بهما ، لبنة ذه
ولبنة فضة . فلا بد أن يرى نفسه تنطبع في موضع تينك اللبنتين ، فيكون خ
الأولياء تينك اللبنتين . فيكمل الحائط . والسبب الموجب لكونه رآها لبنت
أنه تابع لشرع خاتم الرسل في الظاهر وهو موضع اللبنة الفضة ، وهو ظاه

ما يتبعه فيه من الأحكام ، كما هو آخذ عن الله في السر ما هو بالصورة
ظاهرة متبع فيه ، لأنه يرى الأمر علـى ما هو عليه ، فلا بد أن يراه
هكذا وهو موضع اللبنة الذهبية في الباطن ، فإنه أخذ من المعدن الذي يأخذ
الملك الذي يوحي به إلى الرسول . فإن فهمت ما أشرت به فقد حصل
العلم النافع بكل شيء . فكل نبي من لدن آدم إلى آخر نبي ما
منهم أحد يأخذ إلا من مشكاة خاتم النبيين ، وإن (١٣ ا) تأخر
وجود طينته ، فإنه بحقيقته موجود ، وهو قوله صلى الله عليه وسلم : « كنت
نبياً وآدم بين الماء والطين » . وغيره من الأنبياء ما كان نبياً إلا حين بعث .
وكذلك خاتم الأولياء كان ولياً وآدم بين الماء والطين ، وغيره من الأولياء ما
كان ولياً إلا بعد تحصيله شرائط الولاية من الأخلاق الإلهية في الاتصاف بها من
كون الله تعالى تسمّى « بالولي الحميد » . فخاتم الرسل من حيث ولايته ،
نسبته مع الخاتم للولاية نسبة الأنبياء والرسل معه ، فإنه الولي الرسول النبي .
وخاتم الأولياء الولي الوارث الآخذ عن الأصل المشاهد للمراتب . وهو حسنة
من حسنات خاتم الرسل محمد صلى الله عليه وسلم مقدّم الجماعة وسيد ولد آدم
في فتح باب الشفاعة . فعيّن حالاً خاصاً ما عمم . وفي هذا الحال الخاص تقدم على
الأسماء الإلهية ، فإن الرحمن ما شفع عند المنتقم في أهل البلاء إلا بعد شفاعة
الشافعين . ففاز محمد صلى الله عليه وسلم بالسيادة في هذا المقام الخاص . فمن
فهم المراتب والمقامات لم يعسر عليه قبول مثل هذا الكلام .

وأما المنح الأسمائية : فاعلم أن منح الله تعالى خلقه (١٣ ب) رحمةٌ
منه بهم ، وهي كلها من الأسماء . فإما رحمة خالصة كالطيّب من الرزق اللذيذ في الدنيا
الخالص يوم القيامة ، ويعطى ذلك الاسمُ الرحمنُ . فهو عطاء رحماني . وإما رحمة
ممتزجة كشرب الدواء الكريه الذي يعقب شربَه الراحةُ ، وهو عطاء إلهي ، فإن
العطاء الإلهي لا يتمكن إطلاق عطائه منه من غير أن يكون على يدي سادن من

سدنة الأسماء. فتارة يعطي الله العبد على يدي الرحمن فيخلص العطاء من ال
الذي لا يلائم الطبع في الوقت أو لا ينيل الغرض وما أشبه ذلك. وتارة يعطي
على يدي الواسع فيعم؛ أو على يدي الحكيم فينظر في الأصلح في الوقت،
على يدي الوهاب، فيعطي لينعم لا يكون مع الواهب تكليف المعط
له بعوض على ذلك من شكر أو عمل؛ أو على يدي الجبار فينظر في المو
وما يستحقه؛ أو على يدي الغفار فينظر المحل وما هو عليه. فإن كان
حال يستحق العقوبة فيستره عنها، أو على حال لا يستحق العقوبة فيستر
حال يستحق العقوبة فيسمى معصوماً ومعتنى به (١٤ ا) ومحفوظاً وغير ذلك
شاكل هذا النوع. والمعطي هو الله من حيث ما هو خازن لما عنده في خزائن
فما يخرجه إلا بقدر معلوم على يدي اسم خاص بذلك الأمر. «فأعطى
شيء خلقه» على يدي العدل وإخوانه. وأسماء الله لا تتناهى لأنها تعلم
يكون عنها — وما يكون عنها غير متناه — وإن كانت ترجع إلى أصول متن
هي أمهات الأسماء أو حضرات الأسماء. وعلى الحقيقة فما ثمّ إلا حقيقة وا
تقبل جميع هذه النسب والإضافات التي يكنى عنها بالأسماء الإلهية. والحق
تعطي أن يكون لكل اسم يظهر، إلى ما لا يتناهى، حقيقة يتميز بها عن ا
آخر، تلك الحقيقة التي بها يتميز هي الاسم عينه لا ما يقع فيه الاشترا
كما أن الأعطيات تتميز كل أعطية عن غيرها بشخصيتها، وإن كانت من أ
واحد، فمعلوم أن هذه ما هي هذه الأخرى، وسبب ذلك تميز الأسماء. فما
الحضرة الإلهية لاتساعها شيء يتكرر أصلاً. هذا هو الحق الذي يعول عليه. و
العلم كان علم شيث (١٤ ب) عليه السلام، وروحه هو المد لكل من يتكلم
مثل هذا من الأرواح ما عدا روح الخاتم فإنه لا يأتيه المادة إلا من الله لا
روح من الأرواح، بل من روحه تكون المادة لجميع الأرواح وإن كان لا يعقـ
ذلك من نفسه في زمان تركيب جسده العنصري. فهو من حيث حقيقته ور
عالم بذلك كله بعينه، من حيث ما هو جاهل به من جهة تركيبه العنصري
فهو العالم الجاهل؛ فيقبل الاتصاف بالأضداد كما قبل الأصل الاتصاف بذلك

كالجليل والجميل ، وكالظاهر والباطن والأول والآخر وهو عينه ليس غير . فيعلم لا يعلم ، ويدري لا يدري ، ويشهد لا يشهد. وبهذا العلم سمي شيث لأن معناه هبة الله . فبيده مفتاح العطايا على اختلاف أصنافها ونِسَبِها ، فإن الله وهبه لآدم أول ما وهبه : وما وهبه إلا منه لأن الولد سرُّ أبيه . فمنه خرج وإليه عاد . فما أتاه غريب لمن عقل عن الله . وكل عطاء (١٥ - ا) في الكون على هذا المجرى.. فما في أحد من الله شيء ، وما في أحد من سوى نفسه شيء وإن تنوعت عليه الصور . وما كل أحد يعرف هذا ، وأنّ الأمر على ذلك، إلا آحاد من أهل الله . فإذا رأيت من يعرف ذلك فاعتمد عليه فذلك هو عـين صفاء خلاصة خاصة الخاصة من عموم أهل الله تعالى. فأي صاحب كشف شاهد صورة تلقي إليه ما لم يكن عنده من المعارف وتمنحه مالم يكن قبل ذلك في يده، فتلك الصورة عينه لا غيره . فمن شجرة نفسه جنى ثمرة علمه ، كالصورة الظاهرة منه في مقابلة الجسم الصقيل ليس غيره، إلا أن المحل أو الحضرة التي رأى فيها صورة نفسه تلقى إليه تنقلب من وجه بحقيقة تلك الحضرة ، كما يظهر الكبير في المرآة الصغيرة صغيراً أو المستطيلة مستطيلاً ، والمتحركة متحركاً. وقد تعطيه انتكاس صورته من حضرة خاصة ، وقد تعطيه عـينَ ما يظهر منها فتقابل اليمينُ منها اليمينَ من الرائي، وقد يقابل اليمينُ اليسارَ وهو الغالب في المرايا بمنزلة العادة في العموم : وبخرق العـادة يقابل اليمينُ اليمينَ ويظهر الانتكاس .. وهذا كله من أعطيات حقيقة الحضرة المتجلَّى فيها التي (١٥ ب) أنزلناها منزلة المرايا . فمن عرف استعداده عرف قبوله ، وما كل من عرف قبوله يعرف استعداده إلا بعد القبول، وإن كان يعرفه مجملا . إلا أن بعض أهل النظر من أصحاب العقول الضعيفة يرون أن الله ، لـمَّا ثبت عندهم أنه فعَّال لما يشاء ، جوزوا على الله تعالى ما يناقض الحكمة وما هو الأمر عليه في نفسه . ولهذا عدل بعض النظار إلى نفي الإمكان وإثبـات الوجوب بالذات وبالغير . والمحقق يثبت الإمـكان ويعرف حضرته ، والممكنَ ما هو الممكن ومن أين هو ممكن وهو بعينه واجب بالغير ؛ ومن أين صح عليه اسم الغير الذي اقتضى له الوجوب . ولا يعلم هذا التفصيل إلا العلماء بالله خاصة .

وعلى قدم شيث يكون آخر مولود يولد من هذا النوع الإنساني، وهو حامل أسراره، وليس بعده ولد في هذا النوع. فهو خاتم الأولاد. وتولد معه أخت له فتخرج قبله ويخرج بعدها يكون رأسه عند رجليها. ويكون مولده بالصين ولغته لغة أهل بلده. ويسري العقم في الرجال والنساء فيكثر النكاح من غير ولادة ويدعوهم إلى الله فلا يجاب. فإذا قبضه الله تعالى وقبض مؤمني زمانه بقي من بقي مثل البهائم لا يحلون حلالاً ولا يحرمون حراماً، يتصرفون بحكم الطبيعة (١٦-١) شهوة مجردة عن العقل والشرع فعليهم تقوم الساعة.

تشریحات)

دوسری حکمت

نفثیہ کی فص کلمۂ شیثیہ

حضرت شیث علیہ السلام نبی تھے۔ حضرت آدم علیہ السلام کے صاحبزادے تھے۔ شیث کے معنی ہبہ کے ہیں۔
نفث کے معنی پھونکنے کے ہیں۔
کلمہ کے معنی کلام کے ہیں۔ شیخ اکبر رضی اللہ عنہ انبیاء علیہ السلام کو کلمات الٰہیہ سے تعبیر کرتے ہیں۔ اسلئے ہر نبی کے ساتھ کلمہ فرمایا۔ مثلاً کلمۂ آدمیہ، کلمۂ شیثیہ وغیرہ۔

یوں تو کائنات کی ہر شئے کلمۂ کن سے پیدا ہوتی ہے۔ اور اس لحاظ سے تمام موجودات کا وجود خارجی کلمۂ کن کی صدائے باز گشت ہے۔ اسلئے موجودات کلماتِ الٰہیہ کے سوا کچھ بھی نہیں۔ مگر موجودات میں اشرف و اعلیٰ موجود نوع انسان ہیں۔ اور نوع انسان میں سب سے اشرف و اعلیٰ موجود انبیاء علیہم السلام ہیں۔ جو خلیفۃ اللہ علی الارض ہیں، مہبطِ وحی ہیں۔ انبیاء علیہم السلام میں سب سے زیادہ اعلیٰ و افضل سرورِ کائنات صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ آپ کا معجزہ جوامع الکلم ہے۔

جوامع الکلم کے ایک معنی تو یہ ہیں کہ آپ کے ارشادات میں کلمات جامع ہوتے تھے۔ مگر حقیقتِ معنوی یہ ہیں کہ ہر نبی ایک کلمہ ہے اور آپ جوامع الکلم ان معنوں

ہیں ہیں کہ تمام کلماتِ الٰہیہ یعنی انبیاء علیہم السلام کو جامع ہیں۔ جامعیت آپؐ میں اسلئے ہے کہ آپؐ کی حقیقت میں تمام حقائق جمع ہیں۔ اور آپ اصل عالم و آدم ہیں جیسا کہ آپ نے فرمایا:۔

کنت نبیاً و اٰدم بین الماء والطین۔

"میں اس وقت بھی نبی تھا جب کہ آدم آب و گل کے درمیان تھے"۔

حضرت آدم علیہ السلام کو اسمائے کلیہ خدا نے تعلیم فرمائے ہیں۔ اور حضورؐ کو کلماتِ جامع عطا فرمائے۔ ظاہر ہے کہ اسماء پر کلمات کو فضیلت حاصل ہے۔

بہر حال انبیاء علیہم السلام کو کلماتِ الٰہیہ کہنے میں چند در چند حقائق کار فرما ہیں۔ عیسیٰ علیہ السلام کو کلمۃ اللہ فرمایا گیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جبرائیل علیہ السلام نے صورتِ بشری میں تمثل کر کے سیدہ مریم علیہا السلام کے گریبان میں پھونک ماری تھی۔ اس حقیقت کو قرآنِ مجید نے اس طرح بیان کیا ہے:۔

کلمۃ القاھا الی مریم ط

ایک کلمہ جو مریم کی طرف القا کیا گیا۔

جبریل علیہ السلام کا پھونک مارنا کیا تھا؟ اسی کا نام نفث ہے۔ یہی نفث تقاضائے وجود، عطائے الٰہی و القائے ربانی کہلاتا ہے۔ بالخصوص شیخ اکبر رضی اللہ عنہ، نفث کو انہیں معنوں میں استعمال فرماتے ہیں۔

فصِ شیثیہ میں شیخ اکبر رضی اللہ عنہ نے جو مسائل بیان فرمائے ہیں وہ نہایت نازک اور بہت ہی اہم ہیں۔ ان کو سمجھنے کے لئے جہاں پاکیٔ نفس کی بیحد ضرورت ہے وہاں نورِ فہم اور نورِ بصیرت سے مشرف ہونا بھی نہایت ضروری ہے۔ یہ اوصاف نہ ہوں گے تو مادٔمن کا مرادِ حق تک پہنچنا متعذر ہو گا۔ اور جو کچھ بھی جی میں آئے گا وہ سمجھ بیٹھے گا۔ اور ان مسائل کی حقیقت سے لاعلمی کو علم سمجھ

لیں گے۔ پھر اس علم کی بنا پر شیخؒ کی تغلیط و تکذیب کر کے اپنی عاقبت خراب کریں گے اور سوء انجام کا خطرہ مول لیں گے تغلیط و تکذیب نہ کریں گے بلکہ تصدیق سے کام لیں گے تو خود کو اس کا مصداق بنا کر خود گمراہ ہوں گے اور دوسروں کو گمراہ کریں گے ہماری مراد نبیؐ کے مفہوم سے ہے۔ نبی کے معنی "خبردار" کے ہیں۔ پس از روئے لغت ہر وہ شخص جو خبر رکھتا ہے اس کو نبی کہا جا سکتا ہے۔ ان معنوں میں انسان، حیوان، مرد، عورت سب ہی نبی کہلا سکتے ہیں۔ مگر اصطلاح شریعت میں نبیؐ وہ خدا کا معصوم بندہ ہوتا ہے جو صاحب وحی ہوتا ہے اس شرعی اصطلاح کی رو سے صرف وہ بندہ جو خطائے فکر و نظر سے معصوم ہو اور صاحب وحی ہو صرف اسی کو نبی کہا جا سکتا ہے۔ اس کے سوائے کوئی نبی نہیں۔ ایک لفظ جو ذومعنی ہے اس سے فائدہ اٹھا کر بعض لوگوں نے اس طرح فریب دیا کہ پہلے تو لغوی معنوں کے لحاظ سے خود کو بھی نبی کہا پھر اس سے ترقی کی اور خود کو ظلی، بروزی نبی کہنا شروع کیا، پھر اور آگے بڑھے اور اصطلاحی نبی بن بیٹھے اور یہ لے یہاں تک بڑھی کہ ہر کہ شک آرد کافر گردد۔ جو ان کو نبی نہ جانے وہ کافر۔

بروز کی حقیقت اولیاء اللہ میں سے ہر ولی کسی نبی کا ہمقدم ہوتا ہے۔ اور وہ نبی علیہ السلام اپنے ہمقدم ولی کو اپنا ہم قلب بنا لیتے ہیں اپنے رنگ میں رنگ لیتے ہیں اپنے مقامات کی سیر کراتے ہیں۔ اس طرح انبیاء علیہم السلام کے کمالات کا پرتو اولیاء اللہؒ میں پڑتا ہے۔ ان کے قلوب انبیاء کی صفات سے منور ہوتے ہیں۔ اس حقیقت کو اس طور پر بیان کیا جاتا ہے کہ انبیاء علیہم السلام کی صفات کا ظہور اولیاء اللہ میں ہوتا ہے اس ظہور کو بروز کہا جاتا ہے۔

مثال سے اسے سمجھئے۔ جس ولی میں حمیت دینی غالب ہوتی ہے وہ ولی نوحی مشرب یا بروز نوح یا مظہر نوح یا ظہور نوح کہلاتا ہے۔ اسی طرح عشق و محبت والے ولی کو موسوی مشرب یا مظہر موسوی یا بروز موسوی کہا جاتا ہے۔ اس طرح جس ولی کو حقیقت میں فنا حاصل ہوتی ہے وہ عیسوی مشرب کہلاتا ہے

اس کو مظہر عیسوی یا بروز ظہور عیسوی بھی کہتے ہیں۔ اسی طرح جس ولی کو عبدیت میں رسوخ حاصل ہوتا ہے تو چونکہ عبدیت ایک جامع وصف ہے اس لئے وہ ولی مظہر جامع (محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا مظہر) یا ظہور و بروز کہلاتا ہے۔ وہ محمدی مشرب ہوتا ہے

(بعض لوگ یہ کہیں گے کہ انبیاء علیہم السلام جو اس دنیا میں نہیں ہیں وہ کس طرح اولیاء اللہ کو اپنے رنگ میں رنگ لیتے ہیں اور کس طرح انکی صفات کے مظہر اولیاء اللہ ہو جاتے ہیں اس مسئلہ کو سمجھنے کے لئے ضروری ہے کہ آپ شیخؒ کے نقطۂ نظر کو پہلے سمجھ لیں۔ شیخ کے نزدیک انبیاء علیہم السلام صفات اللہ کے مظہر ہیں جب وہ دنیا سے تخلیہ فرما گئے تو صفات اللہ کا ظہور بطون کی طرف منتقل ہو گیا۔ مگر چونکہ صفات الٰہیہ معطل نہیں ہو سکتیں ان کو عالم ظہور میں فعال و کار گذار رہنا چاہیئے اور اگر وہ صفات عالم ظہور میں کار فرمانہ پائی جائیں تو یہی تعطیل ہے اور اگر انؐ کو عالم ظہور میں فعال و کار گذار پایا جاتا ہے تو وہ صفات اپنے مظاہر کی طالب ہوں گی اور جب مظاہر میں وہ جلوہ گر ہوں گی تو وہ مظاہر انبیاء علیہم السلام کے مماثل ہو جائیں گے۔ اس طرح نبیوں کی مماثلت اور مشابہت کا امکان متصور ہو گا جو صحیح نہیں۔ دوسرے ختم نبوت کا عقیدہ ختم ہو جائے گا کیونکہ صفات اللہ ظہور کی طالب ہیں اور ان کے ظہور ہی کا نام نبوت ہے پس شیخؒ نے ان تمام مفاسد کا سد باب کر دیا۔ جب یہ فرمایا کہ اولیاء اللہ انبیاء علیہم السلام کے تحتِ قدم ہوتے ہیں اور کمال مناسبت قلبی اور متابعت ظاہری و باطنی کی بناء پر وہ نبیوں کے رنگ میں رنگ جاتے ہیں یا نبیوں کا رنگ ان سے ظہور و بروز کرتا ہے۔ یہ بھی اچھی طرح ذہن نشین کر لینا چاہیئے کہ ولی متبع اپنی ہستی کو نبی تابع کی ہستی میں بالکل فنا کر دیتا ہے۔ تو اس وقت وہ اس نبی کے ساتھ باقی اور خود سے فانی ہو جاتا ہے۔ صفات انبیاء علیہم السلام کا اولیاء اللہ سے ظہور میں آنا تطہیر قلب کی انتہا اور تزکیہ نفس کمال ہے۔ طریق ولایت میں

یہ امر ثابت، نفس حقیقت کی حیثیت سے مسلم ہے کہ فانی میں منفی کی صفات آجاتی ہیں جس طور پر انبیاء علیہم السلام خدا کی ذات میں فنا ہو کر اس کے ساتھ باقی ہوتے ہیں اور اس مقام بقاء میں وہ صفات الٰہیہ کا مظہر ہوتے ہیں، بالکل اسی طرح فنا فی الرسول ہونیوالے اولیاءؒ صفات رسول سے موصوف ہو جاتے ہیں اس لئے سرکار دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اولیائی تحت قبائی لا یعرفہم سوائی جس طرح قدرت الٰہیہ کا ظہور اعجاز نبی سے ہوتا ہے اور نبی خدا کی سچائی کے گواہ ہوتے ہیں، اسی طرح بعد ختم نبوت اولیاء اللہ اپنے نبی علیہ السلام کی سچائی کے گواہ ہوتے ہیں، یوں کہنے میں اللہ رسول اور ولی تین ہستیاں الگ الگ سمجھ میں آتی ہیں مگر سچائی کا ظہور مختلف مظاہر میں ہونے سے خود سچائی متعدد نہیں ہو جاتی۔ سچائی ایک حقیقت ہے اس کا ظہور خواہ کسی عنوان سے ہو۔ اس کے ظہور کے مدارج و مراتب مختلف ہو جاتے ہیں نفس صداقت، مختلف فیہ نہیں ہو سکتا۔ اس کو مثال سے یوں سمجھئے کہ اسمائے الٰہیہ میں سے مثلاً اسم اَلْهَادِیُ ہے جو صفت ہدایت کی حقیقت ہے اور حقیقت اپنے ظہور کی طالب ہوتی ہے اور ہر ظہور کسی نہ کسی محل کو مقتضی ہے یہ محلات ظہور اور مقامات نمود حد و حصر سے کہیں زیادہ ہوتے ہیں اور ہر محل میں ہدایت کا ظہور ہو رہا ہے۔ مگر کیونکہ تجلی میں تکرار نہیں ہے۔ اس لئے ہر تجلی دوسری تجلی سے ممتاز ہوتی ہے۔ ہر مقام دوسرے مقام سے ممیز ہوتا ہے۔ ہر محل ظہور دوسرے محل ظہور سے الگ پہچانا جاتا ہے۔ مگر اس گوناگونی کے باوجود نفس ہدایت صفت واحد ہے اور وہ ایک ایسی حقیقت ہے جس کا ظہور ایک مظاہر میں ہو رہا ہے۔

پس جس کی نظر ہدایت کی حقیقت پر ہے، وہ جانتا ہے کہ تمام مظاہر ہدایت میں ازل سے ابد تک اَلْهَادِیُ جَلَّ جَلَالُہٗ کا ظہور ہے اور ایک لاکھ چوبیس ہزار انبیاء علیہم السلام الہادی عز اسمہٗ کے مظاہر کاملہ ہیں جن کے نفوس اپنے آپ کو نہ دیکھنے سے خدا کو دیکھنے کا آئینہ بن گئے ہیں۔ آئینوں میں تراش خراش وضع و قطع طول و عرض ضخامت و جسامت شکل و صورت کا اختلاف ہو سکتا ہے اور اس کی وجہ سے

آئینہ دیکھنے والے کی صورت لمبی، چوڑی، چپٹی، گول، چھوٹی بڑی ہوگی یہی قابلیت اور استعداد کا وہ اختلاف ہے جس سے حقیقت واحدہ، ظہور میں مختلف دکھائی دیتی ہے۔

(انبیاء علیہم السلام کے نفوس پاک اور مظہر ہونے کے باعث وہ کامل ترین آئینہ ہیں، اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم تمام حقائق کو جامع ہیں کیونکہ تمام نبیوں کی اصل ہیں، اسی لئے آپ پر نبوت ختم ہوئی ان معنوں میں کہ اب قیامت تک کوئی اور نبی نہ ہوگا کیونکہ آپ قیامت تک کے لئے نبی ہیں۔ بلکہ قیامت میں بھی آپ اُمت کی شفاعت فرمائیں گے۔ ایک سوال پیدا ہوسکتا ہے کہ کیا ختم نبوت سے اسم اَلْہادی کا ظہور بھی ختم ہوگیا کیونکہ انبیاء علیہم السلام مظاہر ہدایت ہیں اور ان میں کامل ترین مظہر ہدایت سرکار دو عالم خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ تو ختم نبوت کے بعد اللہ کے اسم ہادی کا وہ ظہور جو نبیوں کی صورت میں ہوتا چلا آرہا تھا وہ ظہور ہوتا رہے گا تو پھر ختم نبوت کے کیا معنی ہیں؟ اور اگر وہ ظہور ہدایت معطل ہوگیا تو صفات حق میں تعطیل جائز نہیں ہے اس مسئلہ کو نہ سمجھا گیا تو بہت سے مسائل سمجھ میں نہ آئیں گے جو شیخؒ نے اس کتاب میں بیان کئے ہیں۔ اس مسئلہ کو حل کرنے بغیر فصوص کی کلید ہاتھ نہ آئے گی۔ اس لئے میں چاہتا ہوں کہ پہلے اس مسئلہ کو سمجھ لیا جائے۔ اگر گفتگو ذرا طویل ہوجائے تو کوئی پروا نہیں۔ ہمیں فصوص کے حقائق کا ادراک مطلوب ہے تو ان مبادیات کو ذہن نشین کرنا ہوگا جن کو شیخؒ نے مجملاً بیان کیا ہے اس اجمال کی وجہ یہ ہے کہ شیخ کے مخاطبین وہ اہل اللہ ہیں جو علم باللہ سے موصوف ہیں اور کتاب و سنت کے حقائق میں بصیرت رکھتے ہیں اور وہ ان سے بجا طور پر متوقع ہیں کہ وہ اس اجمال کو اپنے علم اور ذوق اور وجدان کی تفصیلات سے مطابق پائیں گے۔ سیدھی سادھی اور صاف بات یہ ہے کہ دوسری صفات الٰہیہ کی طرح صفت ہدایت بھی ازلی، ابدی، دائمی، غیر منقطع، فعال برسرکار اور کارگذار ہے اور جس طرح دوسری صفات اپنے ظہور کو مقتضی ہیں، صفت ہدایت بھی ظہور کو مقتضی ہے۔ صفات اللہ کے قدیم ہونے کے یہی معنی نہیں ہیں کہ وہ

ہمیشہ سے ہیں بلکہ یہ معنی بھی ہیں کہ وہ ہمیشہ رہیں گی۔ ہمیشہ سے ہونے اور ہمیشہ رہنے
کے یہ معنی ہیں کہ وہ فعال ہیں معطل نہیں فعال رہیں گی کبھی معطل نہ ہوں گی۔

ہم چونکہ ہر چیز کو زمان ومکان میں ہی ادراک کر سکتے ہیں۔ اس لیے صفات الٰہیہ کو بھی اطلاق
زمانی حدود زمان ومکان ہی میں ادراک کرتے ہیں۔ ازل اور ابد کے ناموں سے اطلاق زمانوں کا
تصور اجمالاً ہمارے ذہنوں میں منتقل ہوتا ہے۔ اور اس تصور سے ہم دوام اور ہمیشگی کے معنی
اخذ کرتے ہیں اور ان معنوں میں ہم صفات الٰہیہ کو ازلی، ابدی، دائمی اور سرمدی خیال کرتے ہیں۔
پھر ہمارے ذہن میں سوال ابھرتا ہے کہ یہ صفات الٰہیہ جو دائمی ہیں اور فعال وکارگذار بھی ہیں جن کا
دائرہ عمل یہ عالم ہے۔ قبل تخلیق عالم ان کے فعل واثر کا دائرہ عمل کیا تھا؟

اس سوال کے جواب میں ہم ذات الٰہی کے دو رخ تجویز کرتے ہیں۔ ایک رخ غیب کی طرف
دوسرا رخ شہادت کی طرف بتاتے ہیں اور کہتے ہیں کہ قبل تخلیق عالم صفات الٰہیہ عالم غیب میں
تھیں اور تخلیق عالم کے بعد وہ مائل الی الظہور ہو گئیں۔ عالم شہادت میں جلوہ گر ہو گئیں.....؟

اس طرح ہم عالم کو حادث کہتے ہیں۔ اور خدائے پاک کو تمام صفات کمال کے ساتھ قدیم
کہتے ہیں۔ اور ایک ایسا وقت بھی تجویز کرتے ہیں جب کہ عالم پیدا نہیں ہوا تھا۔ عالم پیدا نہ ہونے
کے معنی اس کے سوائے کچھ نہیں ہیں کہ صفات الٰہیہ فعال نہ تھیں اور یہی تعطیل ہے۔ اسی طرح عالم
پیدا ہونے کے معنی یہ ہیں کہ صفات الٰہیہ نے اپنا کام کیا۔ اس کا نام تخلیق ہے۔

شیخؒ کے نزدیک ذات الٰہی کے لیے کوئی زمانہ ایسا تجویز نہیں کیا جا سکتا جس میں صفات
اس سے منفک ہوں۔ یا صفات سے فعل واثر منفک ہو۔ ان کے نزدیک ذات قدیم، صفات
قدیم سے معاً موصوف ہے۔ اور صفات قدیم معاً فعال وکارگذار ہیں۔ ایسا نہیں ہے کہ کبھی صرف
ذات ہی ذات ہو جس میں کوئی صفت کمال ملحوظ نہ ہو۔ کیوں کہ صفات کمال کی نفی کے بعد ذات کامل
کا تصور محض ایک واہمہ تو ہو سکتا ہے حقیقت نہیں ہو سکتا۔ اس لحاظ سے ذات کہتے ہی ہیں اس
کو جو صفات کمال سے موصوف ہو۔

مرتبۂ احدیت جو تنزیہہ ذاتی کا مرتبہ ہے اور جہاں ذات کو معرّا عن الصفات کہا جاتا ہے
اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ یہ مرتبہ حق ہے جس میں خود کو وہ خود ہی جانتا ہے۔ اس کو جاننے کے لئے

کوئی خارج میں پیدا ہی نہیں ہوا۔ اس کا مطلب یہ کبھی نہیں ہے کہ وہ خود کو نہیں جانتا یا جو کچھ پیدا ہونے والا ہے اس کو وہ نہیں جانتا اور جب مرتبۂ احدیت، ذاتِ حق ہی کا مرتبہ ہے تو اس مرتبہ میں بھی ذاتِ حق اپنی صفاتِ قدیم کے ساتھ موجود ہے اور صفاتِ قدیم کا ظہور بھی ذات کے ساتھ موجود نہ ہو تو خدا کو خود اپنی معرفت حاصل نہ ہو کہ وہ کن کن صفات سے موصوف ہے اور جس کو خود آگہی نہ ہو وہ علیم و خبیر کس طرح ہو سکتا ہے۔ اور جو علیم و خبیر ہے اس کے علم و خبر کے دائرے سے کون سی چیز باہر ہو گی۔ خواہ وہ چیز عدم میں ہو یا وجود میں ہو۔ غیب میں ہو یا شہادت میں بطون میں ہو یا ظہور میں۔ امر میں ہو یا خلق میں۔ بلکہ سچ تو یہ ہے عدم اور وجود غیب اور شہادت باطن و ظاہر۔ نہاں و عیاں کچھ بھی نہیں سب کچھ صفاتِ الٰہیہ کے مظاہر ہیں کہیں ایجاب ہے کہیں سلب ہے۔ کہیں تجلی ہے کہیں استتار ہے اس سے عدم اور وجود غیب و شہادت کے مراتب متعین ہوتے ہیں۔ یہ تعین مراتب ہمارے علم کے لحاظ سے ہے۔ ورنہ علم الٰہی میں یہ تمام مراتب بیک وقت جمع ہیں۔

علم کی تنقیح بر آں ثابت (مثلاً ہم خدا کو علیم کہتے ہیں اور اس کی اس صفتِ علم کو قدیم بھی کہتے ہیں تو کسی مرتبہ میں بھی اس کے علم کی نفی درست نہ ہو گی کیونکہ سلبِ علم، جہل کو مستلزم ہے اور جہل کو خدا سے نسبت دینا کفر ہے۔ پس اضافتِ زمانی کے ساتھ کہا جاسکتا ہے تو یوں کہنا پڑے گا کہ جب سے وہ خدا ہے اسی وقت سے وہ علیم ہے اور جس وقت سے وہ علیم ہے اس کا علم ہر شئے پر محیط ہے۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہہ لیجیے وہ ایسا عالم ہے جس کو سب کچھ معلوم ہے۔ غیب و شہادت، عدم و وجود، ظہور و خفا غرض کہ عالم اور اہلِ عالم میں سے کوئی شئے اس کے علم سے باہر نہیں۔ اس صورت میں تمام موجودات وجودِ خارجی میں آنے سے پہلے علم الٰہی میں معلومات کی صورت میں موجود تھیں۔ اور اس طرح پورا عالم علم الٰہی میں اس وقت بھی پیدا تھا جب کہ خارج میں پیدا نہ تھا۔ پھر جیسا کہ علم میں تھا ویسا ہی اس کو پیدا کیا گیا۔ نہ کم نہ زیادہ ایسا نہیں ہے کہ علم میں تو کچھ اور تھا اور پیدا ہو گیا کچھ اور۔ ایسا بھی نہیں ہے کہ خدا نے عالم کو پیدا کرنے کے بعد جانا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اس نے عالم کو جان کر پیدا کیا ہے۔ جیسا جانتا تھا ویسا ہی پیدا کیا۔

یہ ایک ایسا بیان ہے جس میں اللہ کے علم قدیم کا اثبات کیا گیا ہے۔ اللہ کا علم قدیم ہے تو پھر اس کی معلومات بھی قدیم ہیں۔ اور جب معلومات قدیم ہیں تو موجودات عالم معلومات حق کی حیثیت سے قدیم ہیں۔ شیخ جب علم الٰہی کی قدامت و احاطت کا بیان اس انداز سے فرماتے ہیں۔ تو اُن کے نصب العین کو نہ سمجھنے والے یہ گمان کرنے لگتے ہیں کہ شیخؒ قدم عالم کے قائل ہیں حالانکہ معترضین یہ کہنے کی کبھی جرأت نہیں کر سکتے کہ عالم پیدا ہونے سے پہلے علم حق میں موجود نہ تھا اگر وہ ایسی جرأت کریں گے تو گویا حق سے جہل کی نسبت کریں گے (نعوذ باللہ) بات وہیں آکر ٹھہرتی ہے کہ علم حق قدیم ہے۔ اور علم کیا ہے؟ معلومات ہی سے علم کا اعتبار ہے۔ اور معلومات ہی کے لحاظ سے عالم کا مرتبہ متعین ہوتا ہے۔ وہ کیا عالم ہے جس سے کچھ معلوم نہ ہو اور وہ کیسا عالم ہو گا جس کو معلومات نہ ہوں۔

پس قدم عالم کا الزام شیخ اکبرؒ پر لگانے والے وہ جہلا ہیں جو خدا کے علم قدیم کی حقیقت سے لاعلم ہیں۔ اور غیر شعوری طور پر وہ خدا سے جہل کی نسبت کے معتقد ہیں۔ جب خدا کے علم قدیم کی حقیقت ان سے بیان کی جاتی ہے۔ تو وہ ان کو اپنے اعتقاد کے خلاف، اپنے علم کے خلاف سمجھ کر اس پر چمکتے ہیں، بدکتے ہیں اور علمائے حق کو برا بھلا کہنے لگتے ہیں۔

عالم کا ہمارے علم کے اعتبار سے حادث ہونا ہر گز یہ معنے نہیں رکھتا کہ عالم علم الٰہی میں بھی حادث ہے۔ اس کو اچھی طرح سمجھ لیجئے کہ ہمارا علم حادث ہے۔ کیوں کہ ہم چیزوں کو پیدا ہونے کے بعد جانتے ہیں۔ اور خدا کا علم قدیم ہے۔ وہ چیزوں کو پیدا ہونے سے پہلے جانتا ہے۔ اس کا علم سابق ہے۔ اس کے علم پر کوئی چیز سابق نہیں۔

مخلوق اور خالق کے علم میں یہ فرق عظیم ہے جس کی بناء پر علم کے احکام میں فرق عظیم واقع ہو جاتا ہے۔ یہی وہ فرق ہے جو عالم کے حدوث و قدم کی بحث میں ملحوظ رکھنا چاہیئے اور اس کو کبھی نہ بھولنا چاہیئے۔ کہ اللہ تعالیٰ کے علم قدیم میں کوئی شے حادث یا نو پیدا نہیں ہے حدوث محض ہمارے علم کے اعتبار سے ہے۔

ایک بات اور بھی بتا دینا ــــــ چاہتا ہوں کہ ہمارے علم میں عالم کا حادث ہونا کیا معنی رکھتا ہے اور علم الٰہی کو ہمارے علم سے کیا نسبت ہے؟ یہ مسئلہ بھی بہت اہم ہے

اور اکثر لوگ اس کو جانتے ہی نہیں۔ یا جانتے ہیں تو چھپاتے ہیں اور بیان کرنے سے ڈرتے ہیں۔ حالانکہ امرِ حق کو نہ تو چھپانا چاہیئے اور نہ اس کو بیان کرنے میں جھجکنا چاہیئے۔

اگر خدا نے چاہا تو میں اس مسئلہ کو بیان کرنے میں کامیاب ہوجاؤں گا۔ اور اگر اس نے نہیں چاہا تو میری بات ناقابلِ فہم ہوکر رہ جائے گی۔ سب سے پہلے میں یہ واضح کرنا چاہتا ہوں کہ یہ عالم دراصل اسماء وصفاتِ الٰہیہ کی جلوہ گاہ ہے۔ یہاں کسی شے کا وجود ذاتی ہے نہ صفت ذاتی ہے۔ بلکہ جو کچھ ہے موجودِ حقیقی ہے۔ وہی موجودِ حقیقی ہے۔ سب کچھ اسی نے ایجاد کیا اُن ایجاد میں اپنے اسماء وصفات کے جوہر دکھائے اور اپنی ذاتِ یکتا کو ان اَنگنت صفاتی رنگوں میں نمایاں شامل کیا۔ جب ہم موجودات کے وجود و نمود، خواص و انفعال، اوصاف و آثار کا کھوج لگاتے ہیں تو ان سب کا سرچشمہ صفاتِ الٰہیہ، اسمائے الٰہیہ نظر آتے ہیں۔ اور جب کثرت اسمائی و صفاتی میں تدبر کرتے ہیں تو ذاتِ واحد ان سب کا مبدء ثابت ہوتی ہے۔ اس طرح یہ منتشر کثرت ایک نقطۂ وحدت پر مجتمع ہوجاتی ہے۔ جب حقیقت اس طور پر واقع ہے کہ انسان اور انسانی صفات کا مبدء و مرجع بھی وہی ذاتِ حق ہے۔ اِنَّا لِلّٰهِ وَاِنَّا اِلَيْهِ رَاجِعُوْنَ کے یہی معنی ہیں۔ پھر انسانی علم کا بھی دوسری صفاتِ انسانیہ کی طرح مبدء و مرجع وہی ہے اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ انسان کا وجود انسان کی صفات سب ہی ناقص ہیں۔ حادث ہیں۔ تو ان کی نسبت ذاتِ کامل، ذاتِ قدیم سے کس طرح درست ہوگی؟

اس سوال کا جواب سمجھنے سے پہلے آپ وہی بات پھر یاد کیجیے جو سن چکے ہیں کہ موجودات کے دو رخ ہیں ایک حق کی طرف دوسرا رخ خلق کی طرف۔ جو رخ حق کی طرف ہے وہ نقص سے بری ہے حدوث سے بری ہے۔ اور جو رخ مائل الی الخلق ہے وہ ناقص و حادث ہے۔ پہلی جہت ایجابی ہے دوسری جہت سلبی ہے۔ ایجاب، حق کے لئے ہے اور سلب، غیرِ حق کے لئے ہے کمال وجود کے لئے ہے نقص، عدم کے لئے ہے۔ خیر وجود کے لئے ہے، شر عدم کے لئے ہے۔ وجوب، وجود کے لئے ہے۔ امکان عدم کے لئے ہے۔ بقاء، وجود کے لئے ہے۔ فنا، عدم کے لئے ہے۔ یہ بھی یاد رکھیے کہ موجود کبھی معدوم نہیں ہوسکتا نہ معدوم موجود ہوسکتا ہے یہ انقلابِ حقائق ہے جو محال ہے۔

پس ہم اور ہماری ذات و صفات ہماری نسبت سے کبھی کامل نہ ہوں گی اور نسبت حق سے کبھی ناقص نہ ہوں گی، ہماری نسبت کبھی ایجابی نہ ہوگی سلبی ہوگی کبھی بالذات نہ ہوگی معدوم ہوگی کبھی قدیم نہ ہوگی حادث ہوگی، کبھی باقی نہ ہوگی فانی ہوگی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ بندہ کبھی خدا نہ ہوگا۔ خدا کبھی بندہ نہ ہوگا۔ جب وجود صرف حق کے لئے ثابت ہے تو موجودات کی کثرت سے ہم وجود کی نفی کرتے وقت دو تصور سامنے رکھتے ہیں اوّل تو یہ کہ موجودات کے کثیر ہونے سے وجود کا کثیر ہونا جو متوہم ہوتا ہے اس توہم کی نفی کی جائے اس نفی میں یہ تصور کارفرما ہوتا ہے کہ دراصل وجود تو واحد ہی ہے مگر اس کے مظاہر لاتعداد ہیں، کثیر ہیں۔ کثرتِ مظاہر سے وجود کی وحدت مجروح نہیں ہوتی، اس تصور کے بعد وجود سے کثرت کا وہم دور ہو جاتا ہے۔ دوسری صورت موجودات سے وجود کی نفی کے سلسلے میں یہ پیش آتی ہے کہ کثرت موجودات کو وحدت وجود کے تابع کر دینے کے بعد یہ سوال خود بخود ذہن میں ابھرتا ہے کہ یہ وحدت جو وجود میں قائم ہوئی اس وحدت کا منشا کیا قرار دیا جائے۔

اس اجمال کی حقیقت یہ ہے کہ موجودات میں جو کثرت پائی جاتی ہے اس کثرت کا منشا تو اعیان موجودات ہیں، جو اپنی گوناں گونی کے اعتبار سے باہم دیگر ممتاز ہیں، یہ گوناں گونی خواص و آثار، صفات و افعال اوضاع و اطوار، اشکال و صُور کے تنوّع سے ظاہر ہوتی ہے اور جہاں اس کی تنوّع کا ظہور ہوتا ہے وہاں ہر نوع کے لئے ایک محلِّ ظہور بھی لازمی ہے۔ اس محلِّ ظہور کو منشا اور مبدء اس نوع کا قرار دیا جاتا ہے، مگر جب ہم اس کثرت کے پھیلاؤ کو کسی وحدت میں جمع کرتے ہیں تو اس وحدت کا عینِ خارجی کہیں نظر نہیں آتا بلکہ اس وحدت کو ہم حقیقتِ علمیہ کی حیثیت سے قبول کرتے ہیں، مطلب یہ ہوا کہ یہ کثرت ہمارے حضرتِ علم میں جا کر ایک وحدت بن جاتی ہے۔

علم کا آستانہ بہت ہی وسیع ہے۔ اس کی وسعت بیکراں اور بے پایاں ہے۔ اس کائنات جیسی کروڑوں کائنات بھی ہوں تو بارگاہ علم کے کسی ایک کونے میں سما سکتی ہیں مگر بارگاہِ علم میں وحدت کا مطلب یہ کبھی نہیں ہے کہ وہاں موجودات عالم کے امتیازات نہ پائے جائیں۔ اگر ایسا ہو تو یہ علم و جہل خلط ملط ہو کر معلومات و مجہولات گڈمڈ ہو جائیں، پھر

جس کے معلومات، مجہولات سے ممتاز نہ ہوں تو علم کو جہل سے کس طرح ممیز کر سکتا ہے اور پھر علیم ایسی ذات کو کہنا لازم آئے گا جسے کچھ معلوم نہ ہو۔ پس معلومات کا موجودات کی کثرت سے ہم وزن، ہم آہنگ، ہم رنگ ہونا ضروری ہوا۔ اس طرح علم کا پلڑا اعیان کے پلڑے سے رتی برابر کم و بیش نہ ہوگا۔

خدا کی طرف سے انسان کو جو عطیات حاصل ہوتے ہیں ان میں سے بعض تو انسانوں کے توسط سے حاصل ہوتے ہیں۔ جیسے استاد مرشد وغیرہ اور بعض غیر انسانوں کے توسط سے مثلاً ملائکہ۔ یہ عطیات دو قسم کے ہوتے ہیں۔ اول عطایائے ذاتی۔ جو بلا توسط، ذاتِ حق سے ملتے ہیں۔ دوسرے عطایائے اسمائیہ، جو اسماء کے توسط سے ملتے ہیں۔ اہلِ ذوق ان دونوں میں امتیاز کرتے ہیں۔

بعض عطایا میں زبان سے سوال نہیں ہوتا بلکہ زبانِ حال اور تقاضائے حال خود سوال ہوتے ہیں۔ اسی طرح بعض عطایا، وہ ہیں جن کے لئے سوال میں یقین کیا جاتا ہے۔ یا یقین نہیں کیا جاتا خواہ عطیۂ ذاتی ہو یا عطیۂ اسمائی۔

عطیۂ متعین:۔ مثلاً کوئی شخص یہ دعا کرے کہ یا اللہ مجھے فلاں چیز عطا کر۔ وہ سائل ایسے عطیہ کو متعین کرتا ہے، جس کے دل میں اس کے سوا کسی اور شے کا خطرہ نہیں ہوتا۔

عطیۂ غیر متعین:۔ جیسے کوئی شخص یہ دعا کرے کہ یا رب مجھے وہ چیز عطا کر کہ جس میں میرا فائدہ یا بھلائی ہو۔ یہ شخص کسی لطیف، کثیف شے کا تعین نہیں کرتا سوال کرنے والوں کی بھی دو قسمیں ہیں۔ اول واقفِ سِرِّ تقدیر۔ دوسرے ناواقفِ سِرِّ تقدیر۔

سِرِّ تقدیر کے ناواقفوں کی بھی دو قسمیں ہیں، اول جلد باز، دوئم محتاط اور بردبار۔ سِرِّ تقدیر سے واقفوں کی بھی دو اقسام ہیں۔ اولاً وہ شخص جو تقدیر کے بھیدوں سے یکبارگی واقف ہے۔ ثانیاً وہ شخص جو تقدیر کے بھیدوں سے آہستہ آہستہ واقف ہوتا ہے۔ آہستہ آہستہ واقف ہونے والوں کی بھی دو قسمیں ہیں۔ (۱) وہ شخص جو تقدیر

واقع ہونے سے پہلے تقدیر کو جانتا ہے (۲) وہ شخص جو تقدیر واقع ہوجانے کے بعد اس سے واقف ہوجاتا ہے۔

ناواقفِ تقدیر جس کو جلد باز بتایا گیا ہے۔ وہ اس لئے ہے کہ انسان کو خدا نے جلد باز پیدا کیا ہے۔ اس لئے اس کی طبیعت کی بے صبری اور عجلت نے اس کو خدا سے سوال پر آمادہ کیا۔ اور ناواقفِ تقدیر سائل کی دوسری قسم جو محتاط اور برُدبار ہے۔ ایسا سائل اس لئے دعا کرتا ہے کہ اسے یہ بات معلوم ہے کہ موجودات کا نظام ظہور اسی طور پر واقع ہے۔ اور علمِ الٰہی میں یہ مقدر ہے کہ عطیہ بغیر سوال کے حاصل نہ ہوگا۔ اس لئے وہ اپنے دل میں یہ خیال کرتا ہے کہ میں جس چیز کو طلب کرتا ہوں ممکن ہے کہ اس کا ملنا سوال پر ہی منحصر ہو۔ لہٰذا اس کا سوال محض احتیاطاً ہے۔ جو امکانِ اجابت پر مبنی ہے۔ اس کو نہیں معلوم کہ خدا کے علم میں کیا ہے۔ نہ اسے اپنی استعدادِ جزئی کے قابلِ قبول ہونے کا علم ہے۔ کیوں کہ یہ علم نہایت ہی نازک ہے اور ہر وقت ہر شخص کی استعدادِ جزئی سے واقف ہونا باریک ترین معلومات میں سے ہے۔ سائل اگر اتنا باریک بین ہو کہ وہ اپنی استعدادِ جزئی سے واقف ہوجائے تو پھر وہ سوال ہی نہ کرے۔ کیوں کہ استعداد بجائے خود زبانِ سوال ہے۔ وہ لوگ جنہیں استعداد کا علم نہیں ان کو یہ علم اس وقت ہوتا ہے جب اس کا وقت آجاتا ہے۔ اور جب وہ خدا کے ساتھ حضوری میں اس چیز کو جان لیتے ہیں جو اللہ تعالےٰ نے ان کو عطا فرمائی ہے۔ یہ لوگ جانتے ہیں کہ جو کچھ ان کو ملا ہے ان کی استعداد کی وجہ سے ملا ہے۔ ان کی بھی دو قسمیں ہیں :۔

(۱) بعض لوگ تنئے مطلوب ملنے کے بعد سمجھتے ہیں کہ یہی ہماری استعداد تھی اور بعض لوگ مطلوب کے ملنے سے پہلے ہی استعداد سے واقف ہوتے ہیں۔ پھر ان کو مطلوب ملتا ہے۔ یہ لوگ ان لوگوں سے زیادہ بہتر ہیں جن کو وقوع کے بعد استعداد کا علم ہوتا ہے۔

اہلِ حضوری کی ایک قسم وہ ہیں جن کا سوال نہ تو جلد بازی پر مبنی ہوتا ہے نہ امکانِ اجابت پر، بلکہ سوال سے امرِ الٰہی کی تعمیل ان کا مطلوب ہے۔ کیوں کہ خدا نے فرمایا ہے۔

اُدْعُوْنِیْ اَسْتَجِبْ لَکُمْ

اس دعا کرنے والے کی ہمت، کسی معیّن، غیر معیّن مقصود سے متعلق نہیں ہے۔ اس کا ارادہ صرف یہ ہے کہ مالک کا حکم بجا لائے۔ پھر اقتضائے حال ہُوا تو سوال ازراہِ بندگی کیا اور اگر وہ سب کام خدا کے سپرد کر چکا ہے اور چپ رہنے کا حال اس پر طاری ہے تو سوال سے زبان کو بند کر لے۔ دونوں صورتیں ہیں۔

ہم دیکھتے ہیں کہ بہت سے انبیاء اور اولیاء علیہم السّلام بلاؤں میں گرفتار رہے ہیں۔ اور بلاؤں کو دفع کرنے کے لئے ایک حرف بھی دعا کا لب پر نہیں لائے۔ جیسے حضرت ایوبؑ کا واقعہ ہے۔ مگر جب ان پر ضرر دور کرنے کا حال طاری ہُوا تو اس حال کے تقاضے نے آپ کی زبان سے یہ کہلوایا

رَبِّ اِنِّیْ مَسَّنِیَ الضُّرُّ وَ اَنْتَ اَرْحَمُ الرّٰحِمِیْنَ۔

اے میرے رب مجھ کو تکلیف نے چھو لیا ہے اور تو سب سے زیادہ رحم کرنے والا ہے۔

دعا قبول ہونا بھی دو طرح پر ہے۔ اوّل اللہ تعالیٰ کا لبیّک فرمانا (یہاں یہ اجابت بہ معنی جواب دینے کے ہیں) اور اجابت کی دوسری قسم یہ ہے کہ جو چیز طلب کی جا رہی ہے وہ عطا فرما دینا۔ لبیک کہنا تو ہر دعا کے ساتھ فوراً ہو جاتا ہے۔ اب رہا مطلب کا پورا ہونا، یہ وقت مقررہ پر موقوف ہے جسے مقدر کہتے ہیں۔ اگر اجابت کا وقت آگیا ہے تو فوراً مقصد عطا کر دیا جاتا ہے۔ اور اگر اس کا وقت آخرت میں یا دنیا میں تاریخ کے ساتھ مقدر ہے تو اسی وقت وہ مقصد پورا کیا جاتا ہے۔ اس مسئلہ کو اچھی طرح ذہن نشین کر لو۔

عطا کی ایک قسم بے سوال بھی ہے۔ اس کی تحقیق یہ ہے کہ کوئی عطیہ بغیر سوال کے نہیں ہے۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ سوال دل سے بھی ہوتا ہے۔ حال سے بھی ہوتا ہے۔ استعداد سے بھی ہوتا ہے۔ اور زبان سے بھی ہوتا ہے۔

جہاں سوال زبانِ قال سے نہیں ہوتا وہاں زبانِ حال یا زبانِ استعداد سے ہوتا ہے۔ جس طرح خدا کی حمدِ مطلق کبھی لفظ میں مقید ہوتی ہے، کبھی معنی میں مقید ہوتی ہے۔ ہر حال میں حمدِ مطلق کو حال مقید کر دیتا ہے۔ یعنی جو چیز حمد کا سبب ہوتی ہے وہی چیز تم کو اسمِ فعل سے مقید کر دیتی ہے۔ مثلاً تم الحمد للہ کہتے ہو۔ پس اگر خدا نے تم کو کھانا کھلایا ہے، تو فی الحقیقت تم نے یہ کہا کہ اس خدا کی حمد جس نے مجھے کھانا کھلایا۔

اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ مُطْعِمْ

اور اگر ٹھنڈا پانی پی کر تم نے الحمد للہ کہا ہے تو دراصل تم نے اَلْحَمْدُ لِلسَّاقِی کہا یعنی پانی پلانے والے کا شکریہ۔ یا اسم تنزیہہ سے حمد مقید ہو جاتی ہے۔ مثلاً اَلصَّمَدُ الْقُدُّوْسُ۔

بندہ اپنی استعداد کو نہیں سمجھتا۔ مگر اپنے حال کو سمجھتا ہے۔ یعنی وہ حال جس نے بندے کو دعا پر ابھارا۔ اس کو وہ سمجھتا ہے۔ استعداد سوالِ خفی ہے۔

ان لوگوں کو سوال سے یہ امر مانع ہے۔ کہ وہ جانتے ہیں اور انہیں علم رہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے نظامِ عالم کے لیئے پہلے سے کیا مقدر کر دیا ہے۔ یہ لوگ اپنے دل کو اس بات کا عادی بناتے ہیں کہ تقدیرِ الٰہی کی طرف سے جو آئے اسے قبول کر لیں۔ یہ لوگ نفوسِ شہوانیہ اور اغراضِ نفسانیہ سے غائب ہیں اور اللہ کے ساتھ حاضر ہیں۔ ان اہلِ حضور میں سے ایسے عارف بھی ہیں جو یہ جانتے ہیں کہ دنیا کی تمام چیزیں وجود میں آنے سے پہلے علمِ الٰہی میں اعیانِ ثابتہ کی حالت میں ان اشیاء کے خاص خاص اقتضاء تھے۔ وہ یہ بھی جانتے ہیں کہ خدا تعالیٰ وہی عطا

فرماتا ہے جو عین ثابتہ کا اقتضاء ہے اور فطرت کا تقاضا ہے۔ وہ یہ بھی جانتے ہیں کہ بندے کے متعلق اللہ کا علم کہاں سے حاصل ہوا۔ یہ وہ اہل اللہ ہیں کہ اولیاء اللہ کی کوئی قسم ان سے اعلیٰ اور صاحب کشف نہیں کیوں کہ یہ تقدیر کے بھید سے واقف ہیں۔

واقف سر قدر یا سر تقدیر کی دو قسمیں ہیں۔ ایک تو وہ جو تقدیر کو اجمالاً جانتے ہیں اور دوسرے وہ جو تقدیر کو تفصیلاً جانتے ہیں۔ تفصیلاً جاننے والے اجمالاً جاننے والوں سے زیادہ کامل اور زیادہ اعلیٰ ہیں۔ کیونکہ وہ جانتے ہیں کہ علم الٰہی میں بندے کے لئے کیا کیا متعین ہے خواہ اس کی اطلاع ان کو خدا نے دی ہو کہ بندے کے عین ثابتہ کا اقتضا کیا ہے یا خدا نے بندے کے عین ثابتہ کو بندے پر منکشف کر دیا ہو۔ اور اس کے غیر متناہی احوال جو ہمیشہ اُلٹتے بدلتے رہتے ہیں۔ اور منتقل ہوتے رہتے ہیں۔ وہ بندے پر ظاہر ہو گئے ہوں۔ کیوں کہ عین ثابتہ کو جاننا ہی علم اللہ ہے۔ دونوں کا علم ایک مقام ایک معدن یعنی عین ثابتہ سے ہے۔ مگر کہاں علم الٰہی اور کہاں علم عبد۔ اللہ کی عنایت سابق ہوتی ہے۔ تو بندے کو ایسا کشف عطا ہوتا ہے۔ بندے کا وجود بالعرض ہے۔ اس کا علم بھی بالعرض ہو گا۔ یہ عنایت حق بھی اس کے عین ثابتہ کے اقتضا سے ہے۔ بندے کو ایسا کشف بھی اسی وقت ہوتا ہے جب اللہ تعالےٰ اس کے عین ثابتہ کے حالات پر اطلاع فرماتا ہے۔

عینِ ثابتہ کی دو حالتیں ہیں۔ اوّل موجود بوجود خارجی۔ دوسرے قبل وجود خارجی اگر حق تعالیٰ بندے کو حالتِ وجود خارجی میں عین ثابتہ پر مطلع بھی کر دے تو کیا ہوتا ہے۔ حق تعالےٰ تو بندے کو موجود فی الخارج ہونے سے پہلے ہی جانتا ہے۔ اس لئے کہ اعیان ثابتہ بندے کے حال عدم میں یعنی وجود خارجی سے پہلے اللہ تعالیٰ کی ذاتی نسبتیں ہیں۔ ان کی کوئی صورت ہی نہیں کہ غیر حق ان پر مطلع ہو۔

علم حق تین طرح پر ہے۔

(۱) علمِ ذاتی ، اس میں حق تعالیٰ خود ہی عالم ہے خود ہی معلوم ہے. خود ہی علم ہے. حق تعالیٰ نے خود کو جان لیا. توسب کو جان لیا. کیوں کہ سب کی اصل وہ خود ہی ہے

دوسری قسم علمِ فعلی ہے. ذاتِ حق سے تمام اشیاء کے حقائق اور ان کی صورتیں فیضِ اقدس کے توسط سے علمِ الٰہی میں ان کے پیدا ہونے سے پہلے نمایاں ہوتی ہیں اگرچہ یہ علمِ فعلی نہ ہو تو حق تعالیٰ کے افعال اضطراری اور بے اختیاری ہوں گے. اور چیزوں کو پیدا کرنے کے بعد ان کا علم لازم آئے گا، جو مستلزم جہل ہے. اور یہ محال ہے.

تیسری قسم علمِ انفعالی ہے. تمام اشیاء کو پیدا کرنے کے بعد عالمِ شہادت میں جو شہود حاصل ہوتا ہے اس کو علمِ انفعالی کہتے ہیں.

علم ذاتی اور علمِ فعلی میں بندے کا کوئی حصّہ نہیں. یہ خدا کے لئے خاص ہیں. جب چیزیں پیدا ہو جاتی ہیں تو ان کے موجود فی الخارج ہونے کے بعد ، اعیان و حقائق منکشف ہوتے ہیں . اس وقت خالق و مخلوق کا علم ایک وضع کا ہوتا ہے. کیوں کہ دونوں کا معدن ایک ہوتا ہے . اور یہ بات بطورِ شہود کے حاصل ہوتی ہے. کیونکہ عینِ خارجی اور وہ شئے جو خارج میں موجود ہے اللہ کو بھی اور بندوں کو بھی منکشف ہوتی ہے.

علمِ شہودی کے متعلق اللہ تعالیٰ فرماتا ہے - حَتّٰی نَعْلَمَ (یہاں تک کہ ہم جان لیں) وَلَمَّا یَعْلَمِ اللّٰہُ (اور ابھی اللہ نے یہ نہیں جانا) یہاں علم سے علمِ شہودی مراد ہے. جو بندوں کو بھی ہوتا ہے. اور نَعْلَمُ اپنے حقیقی معنی میں ہے جس کی مراد ظاہر" ہے.

جن کا مشرب ایسا نہیں ہے. وہ نَعْلَمُ کی تعبیر میں تاویل کرتے ہیں. مثلاً حَتّٰی نَعْلَمُ خَلِیْفَتِیْ وَرَسُوْلِیْ مُحَمَّدٌ (صلی اللہ علیہ وسلم) یہاں تک کہ ہم جان لیں یعنی میرا خلیفہ اور رسول محمد صلی اللہ علیہ وسلم جان لیں) حقیقتاً نَعْلَمُ

کی تاویل کی گئی ہے۔

متکلمین کی طرف سے جو عقلی جواب دینے کے عادی ہیں زیادہ سے زیادہ جواب حدوثِ علمِ الٰہی کا عذر ہے۔ یعنی حتّٰی نَعلَمَ سے پہلے علم نہ ہونا اور بعد میں علم ہونا معلوم ہوتا ہے۔ جو حدوث ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ علم کا تعلق حادث سے تعلق بھی حادث ہے۔ نہ کہ اصلِ علم حادث ہے۔ مگر افسوس ہے کہ وہ علم کو ذات پر زائد قرار دیتے ہیں۔ علم کا تعلق ذات سے سمجھا علم کا منشاء ذات کو نہ سمجھا اس نقطے پر متکلم محقق اور صاحب کشف و وجدان اہل اللہ میں جدائی ہو گئی۔

اہل اللہ کے نزدیک سب کا منشاء اللہ کی ذات ہے۔ اب ہم پھر عطیاتِ الٰہی کی طرف رجوع کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ عطیات کی دو قسمیں ہیں۔ اول عطیاتِ ذاتی اور دوئم عطیاتِ اسمائی۔

تمام انعامات اور بخششیں جو عطیاتِ ذاتی ہیں ہمیشہ تجلّیِ الٰہی سے ہوتے ہیں۔ یعنی اسماء و صفاتِ الٰہی کا ظہور اعیانِ ثابتہ پر ہوتا ہے۔ اللہ کا نام کبھی ذات واحدیت پر اور کبھی ذاتِ وحدت پر، جو جامع جمیع صفاتِ کمال ہے، ہوتا ہے۔ اللہ کے نام کا اطلاق ہوتا ہے۔ یہاں اطلاقِ دوئم ہی مقصود ہے۔ کیونکہ مرتبۂ احدیت بے رنگ محض ہے۔ وہاں نہ اسم ہے نہ رسم ہے۔ نہ عبارت ہے نہ اشارت۔

تجلّیِ الٰہی ہمیشہ متجلّی (یعنی عین ثابتہ) کی استعداد اور اقتضاء کے مطابق ہوتی ہے اور اس کے خلاف ہرگز نہیں ہوتا۔ جب یہ طے ہوا کہ تجلّی عین ثابتہ کی استعداد کے موافق ہوتی ہے تو متجلّی یعنی دیکھنے والا احد اکے آئینہ میں اپنے سوا اور کچھ نہیں دیکھتا۔ نہ اس نے ذاتِ حق کو دیکھا۔ نہ اس کی شانِ تنزیہہ کو ملاحظہ کیا۔ اور وہ ہرگز دیکھ بھی نہیں سکتا تھا۔ ہاں اسے اتنا علم ضرور ہے کہ وہ اپنے آپ کو حق میں دیکھ رہا ہے۔ جیسے تم آئینے میں اپنی یا دوسروں کی صورتیں دیکھتے ہو؟ ہرگز نہیں دیکھتے آئینے کا کام دکھانا ہے۔ دکھائی دینا نہیں ہے۔

او در دلِ من است و دلِ من بدست او
چوں آئینہ بدست من و من در آئینہ

خدا نے آئینہ کو اپنی تجلّی ذاتی کا مثالی نمونہ بنایا ہے۔ تاکہ جس پر تجلّی ہوتی ہے وہ جان لے کہ اس نے خدا کو دیکھا ہی نہیں۔ رویت تجلّی ذاتی کی کوئی مثال آئینے سے بہتر نہیں ہو سکتی۔ تم آئینہ دیکھتے وقت کوشش کرو کہ آئینے کے جسم کو دیکھ سکو۔ ہرگز نہ دیکھ سکو گے۔

بعض لوگوں نے اسی قسم کا ادراک کیا۔ کہنے لگے کہ آئینہ دیکھنے وقت، دیکھنے والے کی صورت دیکھنے والے کے لئے حجاب ہو جاتی ہے۔ ان لوگوں کا زیادہ سے زیادہ علم یہی ہے۔ مگر حق وہی ہے جو ہم نے کہا کہ نہ آئینہ نظر آسکتا ہے۔ نہ وجودِ حق مرئی ہو سکتا ہے۔ اسی مسئلہ کو فضیات میں ہم نے بیان کیا ہے۔ اگر تم کو اس کا ذوق اور وجدان حاصل ہے۔ تو جان لو کہ اس سے بلند تر کوئی مرتبہ علم و وجدان کا نہیں ہے۔ اس درجہ سے ترقی کرنے کی ہر کوشش بے کار ہے۔ کیوں کہ اس سے اوپر کوئی درجہ نہیں ہے۔ اس کے بعد عدم محض اور نیستی صرف کے سوائے کچھ نہیں ہے۔

پس تمہارے اپنے دیکھنے کا آئینہ حق تعالیٰ ہے۔ اور حق تعالیٰ کے اپنے اسماء وظہورِ صفات کے دیکھنے کا آئینہ تم ہو۔ یہ اسماء الٰہیہ اگرچہ اپنے حقائق و مفاہیم کے لحاظ سے باہم مختلف ہیں مگر ان سب کا منشاء ذاتِ حق ہے۔ اس لئے امرِ حق اور امرِ عبد ایک دوسرے سے متشابہ ہو گئے۔ بعض عارفوں نے علم میں اظہارِ جہل کیا ہے۔ اظہارِ عجز کیا ہے۔ اس امر کا عجز ظاہر ہر احاطۂ ادراک سے باہر ہے۔ یہی عین ادراک ہے۔ اور غیر ممکن کو غیر ممکن جاننا۔ محال کو محال سمجھنا ہی عینِ علم ہے۔

پھر بعض عارفین، جنہوں نے یہ جانا کہ ذاتِ حق احاطۂ ادراک سے خارج ہے، خاموش ہو گئے۔ سکوت اختیار کیا۔ اظہارِ عجز نہیں کیا۔ مگر دوسرے عارفین خاموش نہیں ہوئے۔ انہوں نے اظہارِ عجز کیا۔

اظہارِ عجز کرنے والا زیادہ آزمودہ کار ہے اور وہ اس عارف کے مقابلے میں جو خاموش ہے، خدا کو زیادہ جاننے والا ہے۔

شہود ذاتی، معرفت ذاتی: ۔ صرف خاتم الانبیاء خاتم الاولیاء صلی اللہ علیہ وسلم کو بالاصالت بالذات شہود ذاتی و معرفت ذاتی حاصل ہوتی ہے۔ باقی تمام رسل و انبیاء علیہم السلام اور اولیاء کرام جو کچھ دیکھتے ہیں وہ اس سراج منیر کی روشنی میں دیکھتے ہیں۔

جب انبیاء اور رسل علیہم السلام اولیاء ہوتے ہوئے بھی مشکوٰۃ خاتم الانبیاء و خاتم الاولیاء صلی اللہ علیہم وسلم سے دیکھتے ہیں تو پھر ختم نبوت کے بعد ولایت جو قیامت تک باقی رہے گی اور اولیاء اللہ جو قیامت تک ہوں گے وہ بالاصالت کس طرح دیکھ سکتے ہیں۔ یہ سب مشکوٰۃ خاتم الانبیاء، خاتم الاولیاء ہی سے دیکھیں گے غرض کہ بالذات و بالاصالت کسی کو شہود نہیں ہو سکتا۔ نہ معرفت کامل ہو سکتی ہے۔ یعنی سب کی معرفت اور سب کا شہود حقیقت الحقائق تک ہے۔ جو حقیقت محمدی ہے۔

(خود خاتم الاولیاء، جو خاتم الانبیاء ہیں عمل میں اس شریعت کے تابع ہوتے ہیں جس کو وہ خود لائے ہیں۔ اور امت پر تبلیغ کرتے ہیں۔ اس صورت میں خاتم الاولیاءؑ کی حیثیت خاتم الانبیاء کی حیثیت سے کچھ کم نہیں ہو جاتی۔ کیوں کہ ایک اعتبار سے یہ حیثیت کم ہے تو ایک اعتبار سے یہ حیثیت زیادہ بھی ہے)

ایک استادِ کامل کسی اعلیٰ مسئلے پر توجہ کر رہا ہے۔ اس کا شاگرد اس کی توجہ ایک چھوٹے سے جزوی مسئلے پر توجہ کر رہا ہے۔ اس کا شاگرد اس کی توجہ ایک چھوٹے سے جزوی مسئلے کی طرف منعطف کراتا ہے۔ یہ جزوی مسئلہ بھی شاگرد نے اسی استادِ کامل سے سیکھا ہے۔ ہمارے اس خیال کی تائید اس ظاہر شرع کے مسئلے سے ہوتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے از راہِ رحم اسیرانِ بدر کو چھوڑنا چاہا اور جناب عمرؓ نے ان کے قتل کا مشورہ دیا۔ یا جیسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مادہ کھجور کے درخت پر نر درخت (کھجور) کے پھول ڈالنے کے قاعدے سے روکنا چاہا جس کو تابیر کہتے ہیں۔ مگر ایک سال بعد پھل کم آنے کی وجہ سے لوگوں نے بے صبری کی اور

آپ سے تعبیر کی اجازت مانگی چنانچہ آپ نے اجازت دے دی۔

ایک اور واقعہ بھی یاد رکھنا چاہیئے کہ ایک بی بی نے ایک بکری پکائی۔ حضورؐ نے دست مانگا اور اس بی بی نے دے دیا۔ پھر مانگا اس بی بی نے دے دیا پھر مانگا تو اس بی بی نے کہا کہ بکری کے دو ہی دست ہوتے ہیں۔ حضرتؐ نے فرمایا کہ اگر تو دیتی جاتی تو دست نکلتا ہی چلا جاتا۔

غرضیکہ مردانِ خدا کی نظر معرفت الٰہی میں اور مشاہدۂ کمالات میں مصروف رہتی ہے۔ وہی ان کا نصب العین ہوتا ہے۔ دنیاوی مشاغل سے ان کا گہرا تعلق نہیں ہوتا۔ اس تحقیق کو ہم نے ایقان کہا ہے یاد رکھو۔

(ایک دفعہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے خواب میں دیکھا کہ دیوارِ نبوّت مکمل ہو چکی ہے۔ صرف ایک اینٹ کی جگہ باقی ہے۔ وہ آخری اینٹ آپؐ کی ذات ختمی مآب تھی۔ آپؐ پر رسالت و نبوت ختم ہوگئی مکمل ہو گئی۔ اب کوئی نبی اور رسول پیدا نہ ہوگا اس مشاہدہ میں آپ نے حیثیت نبوت و رسالت کا معائنہ فرمایا۔ حیثیت خاتم الانبیاء کی اتباع میں حیثیت خاتم الاولیاء بھی ایسا ہی خواب دیکھے گی۔ ان کے مشاہدے میں دیوارِ ولایت میں دو اینٹوں کی جگہ خالی ہوگی ایک اینٹ سونے کی اور ایک اینٹ چاندی کی۔ لگ جانے کے بعد دیوارِ ولایت مکمل ہوگی۔ ان کے بغیر ادھوری رہے گی نبوت سونے کی اینٹ کی صورت اور ولایت چاندی کی اینٹ کی صورت میں منتقل ہوگی۔ کیوں کہ خاتم الانبیاء ہی خاتم الاولیاء ہیں۔

خاتم الاولیاء اپنے آپ کو ان دونوں اینٹوں کی جگہ چسپاں دیکھیں گے۔ اور چونکہ وہی خاتم الانبیاء بھی ہیں۔ اس لئے وہی دو اینٹ بھی ہیں جن سے دیوارِ ولایت مکمّل ہوگی۔

خاتم الاولیاء صلی اللہ علیہ وسلم کے دو اینٹ دیکھنے کی وجہ ہے کہ وہ ظاہر شرع میں خاتم الانبیاء کے تابع ہیں۔ یہ اتباع چاندی کی اینٹ میں متمثل ہوگی۔

ظاہر شرع سے وہ احکام شرع مراد ہیں جن کی وہ خود اتباع کرتے ہیں۔ حالانکہ

بحیثیت خاتم الاولیاء۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم تمام احکام باطن میں اللہ تعالیٰ سے لیتے ہیں۔ آپؐ حقیقت نفس امری کو اور واقع کو ایسا ہی پاتے ہیں۔ تو عالم مثال میں ویسا ہی دیکھیں گے۔

آپؐ کا خواب باطن میں سونے کی اینٹ ہے۔ آپؐ اس مقام قرب سے احکام اخذ فرماتے ہیں اور ملک یعنی فرشتہ وحی لے کر جناب رسالت مآبؐ کو پہنچاتا ہے۔ سچ پوچھو تو خود فرشتہ بھی ولایت محمدیؐ کی جہت قرب سے ہی لیتا ہے اور جہت رسالت کو پہنچاتا ہے۔ اگر تم نے اس تحقیق کو سمجھ لیا تو تمہیں بہت بڑا نفع حاصل ہو گیا۔ یہ جاننا ہی حاصل ہونا ہے۔

پس آدم علیہ السلام سے لے کر نبی آخر تک کوئی نبی ایسا نہیں ہے جو خاتم الانبیاء علیہ السلام کی مشکوٰۃ سے اخذ نہ کرتا ہو۔ اگرچہ آپؐ کا وجود طینیت کے لحاظ سے متاخر ہے۔ لیکن حقیقتاً موجود ہے، موجود ازلی ہے۔ جیسا کہ آپؐ نے فرمایا کہ:۔

میں اس وقت بھی نبی تھا جب کہ آدم آب و گل کے درمیان تھے۔ آپؐ کے سوائے کوئی نبی نہ ہوا۔ مگر جب کہ وہ مبعوث ہوا۔ اسی طرح خاتم الاولیاء اس وقت ولی تھے جب کہ آدم آب و گل کے درمیان تھے۔ اور آپؐ کے سوائے دوسرے اولیا میں سے کوئی ولی نہ ہوا مگر شرائط ولایت کی تکمیل کے بعد۔

شرائط ولایت کیا ہیں؟ اخلاق الٰہیہ سے موصوف ہونا۔ اللہ کے اسم ولیؔ الحمید سے متصف ہونا، ولی کے اخلاق حمیدہ کی حقیقت ہے۔

(خاتم الانبیاء صلی اللہ علیہ وسلم سے انبیاء کو جو نسبت ہے، وہی نسبت خاتم الاولیاء صلی اللہ علیہ وسلم سے اولیاء کو ہے۔ حضور ولی بھی ہیں اور نبی اور رسول بھی ہیں۔)

وہ خاتم الاولیاء صلی اللہ علیہ وسلم کا مظہر خاص جو ولی وارث ہے وہ اپنی فنائیت اور مظہریت کی وجہ سے بظاہر اصل معدن سے لیتا ہے اور وہ اسی مشہد و مرتبہ میں حقائق کا مشاہدہ کرتا ہے۔ اور وہ خاتم الرسل کی حسنات میں سے ایک

نیکی ہے۔

حضورؐ سردارِ جماعت ہیں۔ پیشوائے انبیاء و اولیاء ہیں۔ باب شفاعت کو کھولنے والے ہیں۔ اولادِ آدم میں سیّد ہیں۔ یہ وہ فضلِ خاص ہے جو دوسرے انبیاءؑ کے لئے عام نہیں۔ یوں تو تمام مخلوقات میں اسماء الٰہیہ کا ظہور رہے۔ مگر حضورؐ کو اسماءُ الٰہیہ پہ تقدم حاصل ہے۔ کیوں کہ اللہ کا اسم رحمٰن۔ اللہ کے اسم منتقم کے پاس گنہ گاروں کی شفاعت نہیں کرے گا۔ کیوں کہ شفاعت کرنے والوں کی شفاعت کے بعد یعنی دوسرے شفاعت کرنے والے جب شفاعت کر چکیں گے اور کچھ ایسے عاصی باقی رہ جائیں گے جو شفاعت سے محروم رہے ہوں۔ اس وقت اللہ کا اسم الرحمٰن اسم المنتقم سے سفارش کرے گا۔ لہٰذا امرِ سفارش میں تاجِ شفاعت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے سر رہا۔ جو شخص مراتب و مقامات کو سمجھتا ہے اس کے نزدیک ہماری اس بات کو سمجھنا دشوار نہیں۔

اب ہم پھر عطایاءِ الٰہی کی طرف توجہ کرتے ہیں۔ یہ ہم بتا چکے ہیں کہ عطایاء دو قسم کے ہیں۔ اوّل عطیاتِ ذاتی۔ دوسرے عطیاتِ اسمائی۔ جب اللہ تعالیٰ بندوں پر رحمت فرما کر عطیاتِ اسمائیہ عطا فرماتا ہے۔ تو ظاہر ہے کہ ایسے عطیات اسمائے الٰہیہ سے ہی پیدا ہوں گے۔ نہ کہ ذاتِ محض سے۔

عطایاءِ اسمائیہ کی بھی تین قسمیں ہیں جیسے کہ رحمت کی تین قسمیں ہیں۔ اوّل رحمتِ محض۔ دوسرے دنیا اور نفس کے موافق رحمت۔ تیسرے آخرت اور روح کے موافق مگر جسم کے ناموافق رحمت۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ بعض عطیات، رحمتِ خالص ہوتے ہیں۔ اور جن کا منشاء دنیا اور آخرت میں لذت اور راحت ہے۔ جیسے رزقِ حلال کہ دنیا میں بھی اس کی لذت ہے اور آخرت میں بھی وہ لذت عذاب و مصیبت کی آمیزش سے پاک ہے۔ یہ عطاء اسم رحمٰن سے ہوتی ہے۔ اور عطائے رحمانی کہلاتی ہے۔ اور ایسی رحمت جو تکلیف سے ملی جلی ہوتی ہے جیسے کہ کڑوی کسیلی دوا میں شفا چھپی ہوتی ہے۔ یہ عطاءِ الٰہی کہلاتی ہے۔ اور عطاءِ الٰہی کسی نہ کسی اسم الٰہی کے توسّط

سے ملتی ہے ۔ اس کو عطاءِ الٰہی کہنے کی وجہ یہ ہے کہ یہاں عطاءِ الٰہی سے مقصود ذاتِ جامع جمیع صفات ہے نہ کہ ذاتِ محض ۔

جب اللہ تعالیٰ دستِ رحمانی سے عطا فرماتا ہے ۔ تو یہ عطا نا ملائم ذاتی ناپسندیدہ چیزوں کی آمیزش سے پاک ہوتی ہے ۔ خالص موافق ہوتی ہے ۔ نہ کوئی پہلو ناموافقت کا اس میں شامل نہیں ہوتا ۔ کبھی اللہ تعالیٰ اسم اَلْوَاسِعُ کے ہاتھ سے عطا فرماتا ہے ۔ تو یہ بخشش عام ہوتی ہے ۔ کبھی اسم اَلْحَکِیْمُ کے ہاتھوں سے دیتا ہے ۔ تو یہ اسم فی الحال بندے کی مصلحت کو دیکھتا ہے ۔ اَلْوَاھِبُ یا اَلْوَھَّابُ کے ہاتھوں جو بخشش ہوتی ہے تو وہ نہ تو طالبِ عمل ہوتا ہے اور نہ طالبِ شکر بلکہ عطاء سے صرف انعام اور احسان مقصود ہوتا ہے ۔ کبھی اَلْجَبَّارُ کے ہاتھ سے عطا ہوتی ہے ۔ تو وہ بندے کا استحقاق ملحوظ رکھتا ہے ۔ کبھی اَلْغَفَّارُ کے ہاتھوں عطا ہوتی ہے ۔ تو مستحق عذاب کو معاف کر دیتا ہے ۔ اگر وہ مستحق عذاب نہیں ہوتا ۔ تو ایسا حال عجوہ آئندہ کبھی مستحق عقوبت ہو سکتا ہے اس سے بندے کو محفوظ کر لیتا ہے ۔ یعنی گناہ صادر ہی نہیں ہونے دیتا ۔

اس وقت پیغمبر کو معصوم اور رحمتی ، اور محلِ عنایت کہتے ہیں ۔ اور اولیاء کو محفوظ (وغیرہ) مناسب المقام نام دیا جاتا ہے ۔ حقیقت میں معطی اللہ تعالیٰ ہی ہے اور تمام عطیات کی اقسام اسی کی طرف رجوع کرتی ہیں ۔ اور وہی خازن ہے ۔ مگر یہ خزانہ اسماءِ الٰہیہ کے تحت مخزون ہے ۔ اللہ تعالیٰ جو کچھ اپنے خزانے سے عطا فرماتا ہے اس میں اپنے اسم خاص کا لحاظ رکھتا ہے ۔ وہ اسم جو خازن اور امین ہے اور اس عطاء میں اپنی معلومات یعنی اعیانِ ثابتہ کا بھی لحاظ رکھتا ہے ۔ اور اعیان ثابتہ کا لحاظ رکھنا معنیٰ رکھتا ہے کہ شئے کی قابلیت ، استعداد اور فطرت کو ملحوظ رکھا جاتا ہے ۔ اللہ تعالیٰ جس شئے کو پیدا کرتا ہے ۔ تو عین ثابتہ کی استعداد کے مطابق بتوسط اسم اَلْعَادِلُ ، اَلْحَکِیْمُ ، اَلْمُقْسِطُ وغیرہ پیدا کرتا ہے ۔ اور وجودِ خارجی اور اس کے احکام و لوازم عطا کرتا ہے ۔ اسماءِ الٰہیہ کی

کوئی انتہا نہیں ہے۔ پھر اسماء الٰہیہ پر آثار و افعال الٰہیہ دلالت کرتے ہیں۔ وہ افعال و آثار بھی غیر متناہی ہیں۔ جو اسماء سے نمایاں ہوتے ہیں۔ اس لئے اسماء الٰہیہ بھی غیر متناہی ہیں۔ مگر ان غیر متناہی اسماء کا مرجع اور ان کے اصول متناہی ہیں۔ ان اصولی اسماء کو اُمّہاتُ الاَسماء اور حضراتُ الاسماء کہتے ہیں۔ اور وہ حیات، علم، سمع، بصر، قدرت، ارادہ اور کلام اور ان سب کا منشاء اور نفس الامری حقیقت ایک ہے اور وہ ذات واجب ہے۔

اسماء الٰہیہ نسبتیں اور اضافتیں ہیں جو ایک ذاتِ حقّہ سے وارد، متجدد اور اس سے منتزع اور مفہوم ہوتی ہیں۔ حقیقتِ واحدہ کے لامتناہی اسماء ہیں۔ ان میں سے ہر اسم کو حقیقت، لامتناہی مظاہر میں نمایاں کرتی ہے تاکہ ایک اسم کی حقیقت دوسرے اسم کی حقیقت سے ممتاز ہو۔ اس طرح ہر اسم کی ایک حقیقتِ کلّی اور طبیعتِ کلّی ہے۔ جو دوسرے تمام اسماء کی حقیقتوں سے ممیّز و ممتاز اور بالکل الگ تھلگ ہے۔

مثلاً اَلْغَفَّارُ کی ایک جدا حقیقت ہے۔ اَلْمُنْتَقِمُ کی بھی ایک جدا حقیقت ہے۔ ان دونوں میں کوئی اشتراک نہیں ہے۔ ہاں موجود ہونے میں دونوں مشترک ہیں۔ جس طرح ایک عطیہ دوسرے عطیہ سے اپنے تشخص و تعین کی وجہ سے جدا ہے۔ اسی طرح تمام عطایا، اگرچہ رحمتِ الٰہی سے ہی حاصل ہوئے ہیں اور ان کی اصل ایک ہی ہے۔ مگر اسماء الٰہیہ کی نسبت سے ان میں فرق اور امتیاز پیدا ہوتا ہے۔ اور ہم کہتے ہیں کہ یہ عطیہ اور ہے۔ اور وہ عطیہ اور ہے۔ عطیات میں امتیاز کا سبب اسماءِ الٰہیہ کا امتیاز ہے۔ واللہ کے اسم اعظم کی بارگاہ بہت ہی وسیع ہے اس لئے اس کی تجلّی میں تکرار نہیں ہے۔ یہی بات حق ہے۔ اور یہی قابلِ اعتماد تحقیق ہے۔

علم الاسماء، شیث علیہ السلام سے متعلق ہے اور شیث کے معنی ہی ھِبَۃُ اللہ (اللہ کی بخشش) کے ہیں۔ اور اللہ کی بخشش اسماء الٰہیہ کے توسط سے

ہوتی ہے۔ یوں بھی حضرتِ شیث علیہ السّلام آدم علیہ السّلام کے حق میں سب سے پہلا عطیہ الٰہی تھے۔ اور اسمار کلیہ جو آدمؑ کو عطا کئے گئے تھے وہ شیثؑ کی صورت میں ایک ایسا راز تھا جو آدمؑ سے ہی نکلا تھا اور ان ہی کو پہنچا تھا۔

حضرتِ شیثؑ کی روحِ مبارک تمام ارواح و اشخاص کا منبع ہے۔ اور ان کی ممد و معادن ہے۔ جو اسماءِ الٰہیہ میں ذوق رکھتے ہیں۔ مگر یاد رکھو کہ خاتم الانبیاؐ اور خاتم الاولیاء صلی اللہ علیہ وسلم کو مواد اور امداد صرف اللہ ہی سے ملتے ہیں۔ اور سب کی روحوں کو آپؐ کی روحِ مقدس سے مواد اور امداد ملتی ہے۔ آپؐ اپنی حقیقت اور مبدُہ کی طرف توجہ فرماتے ہیں۔ اور عطایاء الٰہی اور اسماء کو ان کی تمام خصوصیات اور تعینات کے ساتھ خوب جانتے ہیں۔ اگرچہ کسی عطیۂ خاص کو عدمِ التفات کی وجہ سے باقتضائے ترکیب عنصری نہ جانے۔

آپ کی ذات عالم بھی ہے۔ نہیں بھی ہے۔ آپ جامع اضداد ہیں۔ جیسے کہ حقیقتِ حق اضداد کے ساتھ موصوف ہے۔ جمال بھی اسی کا۔ جلال بھی اسی کا۔ ظاہر بھی وہی، باطن بھی وہی۔ اول بھی وہی۔ آخر بھی وہی۔ آپ عینِ حق واقع ہوئے ہیں۔ بہ لحاظ اصل حقیقت کے آپ غیر حق واقع ہوئے ہیں۔ بہ اعتبارِ انتزاعیت اور مفہومیت کے۔ لہٰذا آپ صلی اللہ علیہ وسلم، علم رکھتے بھی ہیں اور نہیں بھی رکھتے خبر رکھتے بھی ہیں اور نہیں بھی رکھتے۔ دیکھتے بھی ہیں، اور نہیں بھی دیکھتے۔ اسی علم اسماء کی وجہ سے شیث علیہ السّلام نام رکھا گیا۔

(شیثؑ کے ہاتھ میں مختلف قسم کی عطایاء کی کنجیاں ہیں۔ ہر ایک کو وہی ملتا ہے جو اس کے نفس میں ہے۔ اور جو نفس میں ہے۔ وہی اس کی استعداد ہے۔ اگرچہ اس پر مختلف صورتیں دار د ہوں۔ ہر صورت اسی کی ہے، اور اسی سے پیدا ہوئی ہے ہر شخص اس تحقیق سے واقف نہیں۔ اور عطایا کے طرق کو جانتا نہیں۔ جانتے بھی ہیں تو چند اہل اللہ۔ اگر تمہیں کوئی ایسا عارف مل جائے تو اس پر اعتماد کرو۔ وہ تمام اہل اللہ میں سے خاصہ خاصگان ہے۔ اور علوم صافیہ کا سرچشمہ ہے۔ جو صاحب کشف

ایسی صورت کا مشاہدہ کرتا ہے۔ جو اس کے قبضے میں نہیں۔ اور نہ اسے معلوم ہے۔ اور جو نہ اس کا عین ہے اور نہ غیر ہے۔ تو وہ صاحب کشف اپنے درخت کے پھلوں کو توڑتا ہے۔ کیوں کہ ہر صاحب کشف اپنی استعداد کا ثمرہ پاتا ہے۔ اور اپنے کسب و عمل سے بہرہ اندوز ہوتا ہے۔

بحالت کشف بعض اولیاء کی نظر شہود، پہلے تعین پر پڑتی ہے۔ وہ سمجھتے ہیں کہ عین ثابتہ آئینہ ہیں۔ اور اس میں اسماء الٰہیہ کا ظہور ہے۔ اور بعض کی نظر وجود حقیقی پر پڑتی ہے۔ اور وہ دیکھتے ہیں کہ آئینہ وجود میں اعیان ثابتہ کا ظہور ہوتا ہے۔ جیسے جلادار اور صیقل شدہ جسم کے مقابل صورت ظاہر ہوتی ہے۔ تو کیا شخص اور عکس جدا جدا ہیں؟ ہرگز نہیں۔ مگر وہ محل یعنی عالم شہادت یا عالم مثال یا عالم ارواح جس میں کہ مکاشف دیکھتا ہے۔ وہ محل اس صورت کو منعکس کر دیتا ہے۔ اور اس محل کی وجہ سے اس صورت میں ایک قسم کا تغیر بھی ہو جاتا ہے۔ جیسے کہ بڑی چیز کا عکس چھوٹی چیز میں چھوٹا مستطیل میں مستطیل۔ منحرف میں آڑا۔ ترچھا اور متحرک میں چلتا پھرتا نظر آتا ہے۔ کبھی سرنگون نظر آتا ہے۔ یہ سب اختلافات آئینوں کی خصوصیات کی وجہ سے ہیں۔ بعض آئینوں میں ہوبہو، جوں کا توں نظر آتا ہے۔ اور سیدھے کی جانب سیدھا اور بائیں کی جانب بایاں ہی نظر آتا ہے۔ اور اکثر آئینوں میں دایاں بائیں طرف اور بایاں سیدھی طرف نظر آتا ہے۔ جو اپنی استعداد کو سمجھتا ہے اور وہ یہ بھی سمجھتا ہے کہ میں کون سی صورت قبول کروں گا۔ مگر یہ ضروری نہیں کہ جو صورت لے وہ پہلے ہی سے اپنی استعداد سے واقف ہو۔ صورت قبول کرنے کے بعد جان ہی لے گا کہ میری استعداد ایسی تھی۔ استعداد کا سمجھنا بھی دو طرح پر ہوتا ہے۔ اول اجمالاً، دوسرے تفصیلاً۔

آئندہ جس مسئلہ کا ترجمہ کیا جائے گا اس مسئلہ کے متعلق چند تمہیدی مسائل بیان کرتا ہوں تاکہ اصل مسائل کو سمجھنے میں آسانی ہو۔

یہ بات معلوم ہے کہ جو شخص علم و حکمت سے بہرہ ور ہوتا ہے۔ اس کے افعال ارادے کے تابع ہوتے ہیں۔ اور ارادہ علم کے تابع ہوتا ہے۔ اور علم معلوم کے تابع۔

اسے جیسا معلوم ہوتا ہے۔ ویسا ہی سمجھتا ہے۔ اور یہ کبھی نہیں ہوتا کہ معلوم کچھ ہے اور سمجھتا کچھ اور ہے۔ کیوں کہ خلاف واقعہ جاننا جہل مرکب ہے۔ اس کا ارادہ ہمیشہ علم و حکمت پر مبنی ہوگا۔ اور اس کے افعال مقتضائے معلومات کے مطابق ہوں گے۔ خلاف علم، خلاف حکمت، خلافِ اقتضائے وقت عمل کرنا سفاہت اور حماقت کہلاتا ہے۔ اسی طرح بغیر ارادے کے کام کرنا جنون یا اضطرار ہے۔

سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا غیر ممکن اور ممتنع امر، تحتِ قدرتِ حق ہیں۔ جواب یہ ہے کہ ہرگز نہیں۔ قدرت صرف ممکن سے متعلق ہوتی ہے، غیر ممکن سے نہیں غیر ممکن سے قدرت کا متعلق نہ ہونا عجز نہیں ہے۔ کون کہہ سکتا ہے کہ خدا ایک خدا کو پیدا کر سکتا ہے۔ کون کہہ سکتا ہے کہ خدا اول سے پہلے اول یا آخر سے پہلے آخر پیدا کر سکتا ہے۔ یہ سب اوہام باطلہ ہیں۔ یہاں پھر ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا خدا کی ذاتِ مقدسہ خدا کے تحتِ قدرت ہے۔ جواب یہ ہے کہ ہرگز نہیں آدمی خودکشی کر سکتا ہے۔ کیوں کہ اس کا جینا واجب نہیں ہے۔ اور خدا کو موت نہیں آتی۔ کیوں کہ وہ واجب الوجود ہے۔ ممکنات اس کے تحتِ قدرت ہیں نہ کہ واجب۔ وہ ایسا کامل ہے۔ کہ اپنے کمال میں نقص نہیں پیدا کرتا۔ اس کی تمام صفات اس کی ذات کا عین ہیں۔ اس کے تمام اسماء اس کا عین ہیں وہ ناقابلِ تغیر ہے۔ غرض کہ ممتنعات اور خود واجب تعالےٰ تحتِ قدرت نہیں ہیں۔ بعض ضعیف العقل اہلِ نظر نے دیکھا کہ اللہ تعالےٰ جو چاہتا ہے۔ کرتا ہے۔ تو خدائے تعالےٰ سے ایسے امور کو جائز سمجھنے لگے جو منافی حکمت اور خلاف نفس الامر ہوتے ہیں۔ مثلاً ایجادِ مثل یعنی اپنے جیسا خدا بنانا۔ امکانِ کذب امکانِ خلقِ اول قبل اول۔ امکانِ خلقِ آخر بعد آخر۔ جو ممتنعات اور محالات ہیں اور ان کے پیدا نہ کر سکنے سے عجز لازم نہیں آتا۔

بعض اہلِ نظر نے وجوب پر اتنا زور دیا کہ امکان کو بالکل اڑا دیا اور صرف وجوب بالذات اور وجوب بالغیر کے قائل ہو گئے۔ جو اضطرار اور

مجبوری کے ہم معنے ہے۔ مگر محقق، امکان کا بھی قائل رہتا ہے۔ اور اس
کے محل کا بھی، ممکن کو ممکن جان کر واجب بالغیر بھی جانتا ہے۔ اور یہ بھی
جانتا ہے کہ واجب الوجود کس طرح غیریت اور امکان کا مقتضی ہے۔
اس تفصیل کو صرف عارف باللہ ہی جانتے ہیں۔

دوسری حکمت

(ترجمہ)

نفثیہ کی فص کلمہ شیثیہ

جاننا چاہیئے کہ بخشش اور ہبہ جو بواسطہ بندوں کے ہوتا ہے یا بغیر ان کے واسطہ کے ہوتا ہے وہ دو قسمیں ہیں۔ ایک عطایہ ذاتی ہے اور دوسری عطایہ اسمائی ہے اور اہل ذوق کے نزدیک ہر ایک دوسرے سے متمیز ہے جیسے کہ بعض اُن بخششوں سے سوال کرنے سے حاصل ہوتا ہے اور وہ سوال شے معین میں ہوگا۔ یا شے غیر معین میں اور بعض اُن میں سے وہ جو بغیر سوال کے حاصل ہوتا ہے۔ سوال معین یہ ہے کہ جیسے کوئی شخص کہے کہ اے میرے اللہ مجھ کو فلاں چیز عطا کر۔ پس وہ کسی امر کی تعیین کرتا ہے اور اس کے ذہن میں سوائے اس کے کوئی دوسری چیز نہیں گزرتی ہے اور غیر معین یہ ہے کہ "اے میرے اللہ مجھ کو وہ چیز عنایت فرما جس میں میری اصلاح حال ہو" اور یہ سوال بغیر تعیین کسی جزو ذاتی لطیف یا کثیف کے ہے اور سوال کرنے والے کی بھی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ جس کو طبعی عجلت سوال پر آمادہ کرتی ہے کیونکہ انسان بہت ہی جلد باز پیدا کیا گیا ہے اور دوسری وہ جس کو یہ علم سوال پر آمادہ کرتا ہے کہ یہاں بہت سی چیزیں اللہ کے نزدیک ایسی ہیں جن کے لئے علم الٰہی میں پہلے ہی یہ ثابت ہو گیا ہے کہ بغیر سوال کے وہ چیزیں مل نہیں سکتی ہیں پھر وہ کہتا ہے کہ شاید وہ چیز جسے میں چاہتا ہوں اسی قسم سے ہو پھر اُس کا سوال واقعی امکانی امر میں احتیاطاً ہوتا ہے اور وہ نہیں جانتا ہے کہ علم الٰہی میں کیا ہے اور اس کی استعداد کس چیز کو اسے قبول کرنے دے گی کیونکہ ہر زمانہ معین میں شخص کی استعداد کو اُس زمانہ میں جاننا نہایت غمیض اور دقیق معلومات سے ہے اور اگر اُس کی استعداد سوال کرنے کو مقتضی نہ ہوتی تو کبھی وہ سوال نہ کرتا۔ پس حضور والوں کی غایت یہ ہے کہ اپنی استعداد کو اس وقت جانیں جس زمانے

ہیں حضور میں ہوتے ہیں کیونکہ وہ لوگ اپنے حضور کے باعث ان چیزوں کو نہیں جانتے ہیں جو حق تعالیٰ نے ان کو اس زمانہ میں بخشی ہیں اور یہ جانیں کہ ان لوگوں نے اس کو بغیر اپنی استعداد کے قبول نہیں کیا ہے اور یہ لوگ دو قسم کے ہوتے ہیں۔ ایک وہ جو اپنے قبول کرنے سے اپنی استعداد کو جانتے ہیں اور دوسرے وہ جو اپنی استعداد سے ان چیزوں کو جانتے ہیں جن کو قبول کر سکتے ہیں اور اس قسم میں استعداد کو پہچانتے ہیں۔ یہ نہایت ہی اعلیٰ درجہ ہے اور اس قسم میں بعض ایسے لوگ ہیں جو طبعی عجلت اور امر امکانی کے سبب سے سوال نہیں کرتے ہیں بلکہ وہ لوگ فقط آیت ادعونی استجب لکم (مجھ سے مانگو میں تمہارے سوال کو قبول کروں گا) کے حکم کی تعمیل کے لئے سوال کرتے ہیں۔ پس یہ لوگ خالص بندے ہیں۔ اور اس دعا کرنے کو اس سوال معین یا غیر معین میں کوئی قصد یا ارادہ متعلق نہیں ہے بلکہ اس کا ارادہ صرف مالک کے حکموں کو بجا لانا ہے اور جب حالت سوال کی مقتضی ہوتی ہے تو وہ عبودیت ہی کو مانگتا ہے۔ اور جب حالت تفویض اور سکون کو مقتضی ہوتی ہے تو وہ خاموش رہتا ہے۔ اسی لئے ایوب علیہ السلام وغیرہ بڑی مصیبتوں میں مبتلا ہوئے لیکن بلاؤں کے دور ہونے کے لئے اللہ تعالیٰ سے سوال نہ کیا۔ پھر دوسرے زمانے میں جب ان کی حالت بلاؤں کے دور ہونے کے سوال کو مقتضی ہوئی تو انھوں نے سوال کیا اور اللہ تعالیٰ نے ان سے بلاؤں کو دور کیا۔ اور سوال میں عجلت یا تاخیر بسبب تقدیر الٰہی کے ہے جو واسطے امر مسئول فیہ کے اللہ کے نزدیک معین ہے اور اسی لئے جب سوال اپنے وقت کے برابر ہوتا ہے تو دعا جلد قبول ہوتی ہے اور جب دعا اپنے وقت سے دنیاوی یا اخروی امور میں پیچھے ہوتی ہے تو اس امر مسئول فیہ کے وقت تک قبول ہونا کبھی موقوف رہتا ہے اور یہاں وہ اجابت مراد نہیں ہے جو اللہ سے لبیک کہنا دعا کے وقت حدیث میں آیا ہے بلکہ کشود کار مقصود ہے اور قسم ثانی وہ ہے جو ہم نے کہا کہ بغیر سوال کے ہوتا ہے۔ تو یہاں سوال سے تلفظ کرنا مراد ہے کیونکہ حقیقتاً سوال کرنا ضروری ہے خواہ وہ تلفظ سے ہو یا حال سے یا استعداد سے ہو جیسے حمد مطلق کبھی صحیح نہیں ہے

مگر لفظ میں ہو گا یا معنی میں ہو گا۔ پس ضروری ہے کہ اس حمدِ مطلق کی حالت مقید کرے پس جو چیز کہ تم کو اللہ کی حمد پر آمادہ کرتی ہے وہی چیز تم کو اسم فعل جیسے یا رزاق یا معطی سے یا اسم تنزیہہ جیسے یا قدوس یا صمد سے مقید کر دیتی ہے اور استعداد کو بندہ نہیں جان سکتا ہے، بلکہ حال کو جانتا ہے۔ کیونکہ یہ برانگیختہ کرنے والی چیز کو جانتا ہے اور وہ حال ہے۔ پس استعداد بھی سوالِ خفی ہے اور ان کو سوال سے یہ کہ علم مانع ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی قضا و قدر ہم لوگوں میں پہلے ہی ہو چکی ہے۔ پس ان لوگوں نے اپنے محل کو واردات کے قبول کے لئے تیار کر لیا ہے اور اپنے نفسوں اور غرضوں سے غائب ہو گئے ہیں اور ان میں سے بعض وہ لوگ ہیں جو جانتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا علم تمام حالات میں ان کے ساتھ ہے اور یہ وہی علم ہے جو وجودِ خارجی سے پہلے اس کے ثبوتِ عین کے وقت تھا اور وہ جانتے ہیں کہ حق تعالیٰ اس کو اسی قدر عطا فرمائے گا جس قدر اس کے عینِ ثابتہ نے حق تعالیٰ کو علم بخشا ہے اور یہ وہی حالتیں ہیں جن پر وہ اپنے ثبوتِ عین کے وقت تھا اور وہ جانتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو میرا علم کہاں سے حاصل ہوا ہے۔

اہل اللہ میں کوئی قسم ان سے زائد عالی مرتبہ اور صاحبِ کشف نہیں ہے کیونکہ یہ لوگ قضا و قدر کے اسرار سے واقف ہیں۔ اور اسرارِ قضا و قدر کے جاننے والے بھی دو قسم کے ہیں۔ بعض وہ ہیں کہ اس کو مجملاً جانتے ہیں اور بعض وہ لوگ ہیں کہ اس کو مفصلاً جانتے ہیں اور وہ لوگ جو اس کو مفصلاً جانتے ہیں وہ ان سے بہتر اور اعلیٰ درجہ پر ہیں جو اس کو مجملاً جانتے ہیں اور مفصلاً جاننے والا جانتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے علم میں بندہ کے بارے میں کیا ہے اور اس کو یہ علم جس کو اس کے اعیان ثابتہ نے دیا ہے یا اللہ تعالیٰ کے معلوم کرانے سے ہو گا یا اس کو اعیانِ ثابتہ کے کشف سے حاصل ہو گا اور وہ حالاتِ غیر متناہی جو اس کے عینِ ثابتہ پر منتقل ہوتے رہتے ہیں بذریعہ کشف کے اس پر کھل جاتے ہیں اور یہ سب سے اعلیٰ اور افضل ہے کیونکہ وہ بذاتہ اپنے علم میں بمنزلہ اللہ تعالیٰ کے علم کے ہوتا ہے کیونکہ یہ دونوں علم ایک ہی معدن سے لئے گئے ہیں۔ مگر بندہ کو اعیانِ ثابتہ کا علم محض سبقتِ عنایتِ الٰہی سے

ہے اور یہ عنایت بھی اس کے لئے منجملہ اس کے اعیانِ ثابتہ کے حالات کے ہے۔
جب اللہ تعالیٰ بندہ کو اس کے اعیانِ ثابتہ کے حالات پر مطلع فرماتا ہے تو کشف والے بندے اس عنایتِ الٰہی کو پہچانتے ہیں۔ کیونکہ جب اللہ تعالیٰ بندہ کو اس کے اعیانِ ثابتہ کے حالات پر مطلع فرماتا ہے، جن پر وجود کی صورت واقع ہوتی ہے تو اس وقت بندہ کو وہ اطلاع نہیں ہو سکتی ہے جو حق تعالیٰ کو اس کے اعیانِ ثابتہ کے حالات پر اُن کے عدم کے وقت میں اطلاع ہوتی ہے اس لئے کہ وہ حالات، ذاتی نسبتیں ہیں اور ان کی کوئی صورت نہیں ہے۔ اب اسی قدر کہتا ہوں کہ عنایت الٰہی اس بندہ پر سابق تھی کہ اعیانِ ثابتہ کے علم میں اس قدر مساوات ہو اور اسی مقام سے اللہ فرماتا ہے کہ حتیٰ نعلم (یعنی یہاں تک کہ میں جان لوں) اور اس کلمہ حتیٰ کے معنی ثابت ہیں اور یہ وہ حتیٰ نہیں ہے جیسا کہ وہ لوگ سمجھتے ہیں جن کو یہ مشرب نہیں ہے اور متکلمین کے لئے اس مسئلہ میں غایتِ تنزیہہ یہ ہے کہ علم میں اس حدوث کو تعلق کے سبب سے ٹھہرائیں اور یہی بہت عمدہ طریقہ ہے۔ کاش کہ یہ علم کو ذاتِ حق پر زائد ثابت نہ کرتے اور اس تعلقِ علمی کو غیر ذات کے لئے نہ ٹھہراتے تو بہتر تھا اور اس امر سے وہ محقق، اہل اللہ صاحبِ کشف اور وجدان سے علیحدہ ہو گئے۔ پھر ہم عطیات کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ میں کہتا ہوں کہ عطایا، یا تو ذاتی ہوں گی یا اسمائی ہوں گی۔ لیکن عطایا اور وہبات ذاتی تغیر تجلی الٰہی کے کبھی حاصل نہیں ہو سکتے اور ذات کی تجلی ہمیشہ اسی صورت میں ہو گی جس کی استعداد متجلی لہ کو حاصل ہے اور اس کے غیر میں کبھی تجلی نہیں ہوتی۔ اسی واسطے اس وقت متجلی لہ آئینہ حق میں سوائے اپنی صورت کے اور کوئی چیز نہیں دیکھتا ہے، نہ خدا کو دیکھتا ہے اور اس علم کے ساتھ کہ اس نے آئینہ حق میں سوائے اپنی صورت کے اور کسی چیز کو نہیں دیکھا ہے۔ حق تعالیٰ کا دیکھنا کبھی ممکن نہیں ہے، جیسے مشاہدات میں آئینہ ہے۔ جب تم اس میں اپنی صورت کو دیکھتے ہو تو اس علم کے ساتھ کہ آئینہ میں تم نے اپنی ہی صورت دیکھی ہے۔ آئینہ کا دیکھنا یعنی آئینہ میں اس جگہ کو دیکھنا ہے جس میں تمہاری صورت معلوم ہوتی ہے کبھی ممکن نہیں ہے اور

اللہ تعالیٰ نے اس مثال کو ظاہر کر دیا ہے۔ اور یہ تجلی ذاتی کے قائم مقام ہے تا کہ متجلی لہٗ اس چیز کو معلوم کرے جس کو اس نے دیکھا ہے اور یہاں کوئی مثال رویت اور تجلی ذاتی کے لئے اس سے زائد قریب الفہم اور مشابہ بحق نہیں ہے کہ تم آئینہ میں اپنی صورت دیکھنے کے وقت کوشش کرو کہ جرم آئینہ کو دیکھو لیکن کبھی نہ دیکھ سکو گے۔ اسی طرح جب بعضوں نے آئینہ میں صورت دیکھنے کے وقت اس طرح ادراک کیا تو ان لوگوں نے اس مذہب کو اختیار کیا کہ صورتِ مرئی یعنی وہ صورت جو دیکھی جاتی ہے بصر رائی اور آئینہ کے درمیان میں ہے اور یہ علم ادراک اصلی امر کی نہایت ہی اعلیٰ مثال اور عمدہ طرز کا اندازہ ہے چنانچہ میں اسے کہہ چکا ہوں اور اس طرف جا چکا ہوں اور فتوحات کی میں اس کی مثال کو بیان کر چکا ہوں۔ اور جب تم نے اس ذائقہ کو چکھ لیا ہے تو تم نے غایت اور نہایت کو چکھ لیا ہے کہ مخلوق کے حق میں اس سے اوپر کوئی درجہ اور کوئی غایت نہیں ہے اور پھر تم طمع نہ کرو اور اپنے نفس کو اس سے اعلیٰ درجہ کی ترقی میں حیران و پریشان نہ کرو اور حق تعالیٰ کبھی وہاں نہیں ہے اور اس کے بعد سوائے عدم محض کے اور کوئی چیز نہیں ہے اور تمہارے نفس کے دیکھنے میں وہی تمہارا آئینہ ہے اور تم حق تعالیٰ کے اسماء کو دیکھنے اور ان اسماء کے احکام کے ظہور میں اس کا آئینہ ہو۔ اور وہ آئینہ سوائے اس کے عین کے اور کوئی نہیں ہے۔ اب اصل سخن میں اختلاط اور ابہام پیدا ہو گیا۔

پس بعض ہم لوگوں سے عین اپنے علم میں نادان ہیں۔ اس واسطے اس نے کہا کہ العجز عن درك الادراك ادراك۔ (یعنی ادراک کے پانے سے عاجزی کرنا ہی ادراک ہے)۔ اور بعض ہم لوگوں سے وہ ہیں جو عالم ہیں اور اس طرح کے کلمے نہ بولیں تو یہ سب قولوں سے اعلیٰ اور افضل ہے بلکہ ان کو علم نے سکوت اور خاموشی دی جیسا کہ اس کو علم نے عجز دیا اور وہ جس کو علم نے سکوت بخشا ہے وہ علماء باللہ میں بہت بڑا عالم ہے اور یہ علم سوائے خاتم رسل اور خاتم اولیاء کے کسی کو نہیں ہے اور جو کچھ انبیاء یا رسول دیکھتے ہیں تو خاتم رسل ہی کے مشکوٰۃ سے دیکھتے ہیں اور کوئی ولی بھی کسی چیز کو نہیں دیکھتا ہے مگر خاتم الاولیاء کے مشکوٰۃ سے دیکھتا ہے۔ یہاں تک کہ رسول بھی جب کسی چیز

دیکھتے ہیں تو خاتم اولیاء کے مشکوٰۃ سے ہی دیکھتے ہیں کیونکہ رسالت اور نبوت یعنی نبوت تشریع اور اس کی رسالت یہ دونوں منقطع ہو جاتی ہیں اور ولایت کبھی منقطع نہیں ہوتی ہے پھر جب رسل علیہم السلام باوجود اس کہ وہ بھی اولیاء ہیں کسی چیز کو جس کو میں نے ذکر کیا ہے بغیر خاتم الاولیاء کے مشکوٰۃ کے نہیں دیکھتے ہیں تو پھر ان سے نیچے درجوں کے ولیوں کا کیا حال ہوگا۔ اگرچہ خاتم الاولیاء بھی حکم میں ان امور کے تابع ہیں جو تشریع کا خاتم رسل لایا ہے۔ پس اس سے اس کے مقام میں کوئی قباحت نہیں لازم آتی اور نہ یہ ہمارے مذہب کے مخالف ہے۔ کیونکہ وہ من وجہ اسفل ہے اور من وجہ اعلیٰ اس لئے کہ ظاہر شریعت میں ہمارے مذہب کا ایک امر مؤید پایا گیا ہے۔ اور وہ بدر کے قیدیوں کے حکم کرنے میں حضرت عمرؓ کی فضیلت میں ہے۔

پس کامل کو ضرور نہیں ہے کہ اس کو ہر شے اور ہر مرتبہ میں تقدم ہو بلکہ مردانِ خدا کی نظر ہمیشہ مراتب علم کے تقدم کی طرف ہوتی ہے اور وہی ان کا مطلوب ہے اور عالم کی حوادث چیزوں کے ساتھ ان کے دلوں کو تعلق نہیں ہوتا ہے اب میرا دعویٰ ثابت ہو گیا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نبوت کو خشت کی دیوار سے تشبیہ دی اور وہ دیوار نبوت کی سوائے ایک خشت کی جگہ کے پوری ہو چکی تھی۔ اور خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وہ اخیر خشت تھے مگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو ایک ہی خشت دیکھا جیسا کہ آنحضرتؐ نے زبان مبارک سے فرمایا اور خاتم الاولیاء کو بھی یہ دیکھنا ضرور ہے پس وہ بھی نبوت کو دیوار سے مشابہ پاتے ہیں جیسا کہ آنحضرتؐ نے اس کی تمثیل دی ہے اور خاتم الاولیاء نبوت کی دیوار میں ۲ دو اینٹ کی جگہ خالی پاتے ہیں ایک اینٹ سونے کی اور دوسری چاندی کی۔ ۲ دو اینٹ کے بغیر دیوار ناقص پاتے ہیں۔

پس ضرور ہے کہ وہ اپنے نفس کو ان دونوں اینٹوں کی جگہ پر منطبع ہوتے دیکھیں اب خاتم الاولیاء کے اس کو دو اینٹ دیکھنے کا یہ سبب ہے کہ وہ ظاہر میں خاتم رسل کی شریعت کے تابع تھے اور اسی متابعت سے وہ نقرئی خشت کے مرتبہ پر تھے اور یہ ان کا ظاہری مرتبہ تھا اور وہ ان کی متابعت احکام کی صورت تھی اور باطن میں

خاتم الاولیاء ان چیزوں کو اللہ سے لیتے ہیں جن میں وہ دوسروں کے امام اور متبوع ہیں۔ کیونکہ وہ امور کو ان کے اصلی حالات پر دیکھتے ہیں اور خاتم الاولیاء کو اسی طرح دیکھنا ضرور ہے اور اسی سے باطن میں وہ طلائی خشت کے قائم مقام تھے کیونکہ وہ اسی معدن سے لیتے ہیں جس سے جبرئیلؑ لیکر رسول اللہؐ کے پاس وحی پہنچاتے تھے اور اگر تم نے میرے اشارہ کو سمجھ لیا تو تم کو نافع علم حاصل ہوا اور ہر نبی نے ابتداء آدمؑ سے تا انتہار خاتم النبیین ہی کے مشکوٰۃ سے نبوت کو حاصل کیا اگرچہ آپ کی سرشتِ خاکی کا وجود سب سے پیچھے ہوا کیونکہ آپ اپنی حقیقت سے موجود تھے۔ چنانچہ حدیث میں ہے کنت نبیا و آدم بین الماء و الطین۔ (یعنی میں نبی اس وقت تھا جب آدمؑ پانی اور مٹی میں تھے) اور سوائے آپ کے دوسرے انبیاء مبعوث ہونے کے وقت نبی ہوئے۔ اسی طرح خاتم الاولیاء اس وقت ولی تھے جب آدمؑ پانی اور مٹی میں تھے اور ان کے سوائے دوسرے اولیاء شرطِ ولایت کو حاصل کرنے کے بعد ولی ہوئے اور وہ شرط، اخلاقِ الٰہی اور ان سے متصف ہونا ہے، اور فانی عن النفس اور باقی بالحق صفتِ ولایت سے متصف ہونا ہے اور غایت اس کو حاصل ہوتی ہے۔ کیونکہ ولایت اللہ تعالیٰ کی صفتِ ذاتی ہے بدیں وجہ کہ اللہ تعالیٰ نے نام ولی اور حمید رکھا ہے اور خاتمِ رسل کو باعتبار ولایت کے خاتمِ ولایت سے وہی نسبت ہے جو اور انبیاء اور رسل کو ان کے ساتھ ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم ولی اور رسول اور نبی سب تھے اور خاتم الاولیاء ولیِ وارث ہیں جو اصل سے لینے والے ہیں اور تمام مراتب کے مشاہدہ کرنے والے ہیں اور خاتم الولایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی منجملہ اور صورتوں کے ایک بہتر صورت ہیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس جماعت کے امام ہیں اور شفاعت کا دروازہ کھولنے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرزندِ آدم کے سردار ہیں۔

پس سرداری کی ایک خاص حالت میں اسماء الہیہ پر مقدم ہیں کیونکہ رحمٰن اہلِ بلا کی منتقم کے نزدیک شفاعت نہ کرے گا۔ مگر بعد اس کے کہ شفاعت کرنے والے شفاعت کر چکیں رسول اللہؐ ہی اس مقام میں سرداری کے عہدہ پر کامیاب ہوئے

پس جس نے کہ مراتب اور مقامات کو سمجھا ہوگا اس پر ایسی باتوں کا قبول کرنا مشکل نہ ہوگا جاننا چاہیئے کہ عطیاتِ الٰہی جن کو اللہ نے صرف مخلوقات پر رحم کرنے کے لئے پیدا کیا ہے وہ سب حضرتِ اسمار سے متعلق ہیں اور ایک رحمت خالص ہے جیسے دنیا میں لذیذ اور پاکیزہ غذا ہے جو قیامت کے دن کے محاسبہ سے پاک ہو اور اس کو اسم رحمٰن دیتا ہے اس واسطے وہ عطار رحمانی ہوتی اور دوسری رحمت رنج سے مخلوط ہوتی ہے جیسے کڑوی دوا پینا کہ اس کے پینے کے بعد صحت اور راحت حاصل ہو۔ یہ عطار الٰہی ہے کیونکہ عطار الٰہی کا دیا جانا بغیر اس کے کسی خادم یا آستانہ اسمار کے ذریعہ ہو ممکن نہیں ہے اور کبھی اللہ تعالیٰ بذریعہ اسم رحمٰن بندہ پر رحمت فرماتا ہے وہ عطار اُن آمیزشوں سے خالی ہوتی ہے جو فی الحال طبیعت کی مخالف ہیں اور وہ ان امور سے خالی ہوتی ہے جو غرض کے حاصل ہونے سے مانع ہوں اور دیگر نقصانات سے جو اس کے مشابہ ہیں، پاک ہوتی ہے کبھی اسم واسع کے ذریعہ سے رحمت فرماتا ہے پس فی الحال مصلحت کی طرف نظر ہوتی ہے اور کبھی اسم واہب کی وساطت سے رحمت فرماتا ہے۔

پس یہ عطار صرف راحت کے لئے ہوتی ہے اور اس وقت واہب کی طرف سے موہوب لہٗ پر اس نعمت کے عوض شکر کی یا عمل کی تکلیف نہیں ہوتی ہے اور کبھی اسم جبار کے واسطہ سے اللہ رحمت فرماتا ہے اس وقت محل اور اس کے استحقاق میں نظر ہوتی ہے اور کبھی اسم غفار کی معرفت سے رحمت ہوتی ہے اس وقت محل اور اس کی حالت میں نظر ہوتی ہے اور اگر مرحوم ایسی حالت پر ہے جو لائق سزا ہے تو اللہ اس کو سزا سے بچاتا ہے اور اگر وہ ایسے حالات پر ہوتا ہے کہ مستحق سزا نہیں ہے تو اس کو اس حالت سے بچاتا ہے جس سے لائق سزا ہوتا ہے اور اس مرحوم کو معصوم بولتے ہیں اور وہ گناہوں سے محفوظ اور اسم غفار کے زیر عنایت رہتا ہے اور سوائے اس کے دوسری رحمتیں ہیں جو ان اقسام کی ہم شکل ہیں اور اللہ تعالیٰ ہی باعتبار خازن ہونے کے ان چیزوں کا دینے والا ہے۔ جو اس کے خزانہ میں ہیں اور اللہ تعالیٰ اس اسم خاص کی معرفت سے

جو اس امر کا خازن ہے خزانۂ رحمت کو اندازے سے معین فرماتا ہے پس اللہ تعالیٰ نے ہر شے کو اسم عدل اور اس کے مثل اسماء سے خلقت یعنی پیدائش عطا کی اور اللہ تعالیٰ کے اسماء، غیر متناہی ہیں جو اس کے آثار اور افعال کے ظاہر ہونے سے معلوم ہوتے ہیں اور اس کے آثار اور افعال غیر متناہی ہیں اگرچہ ان سب کا مرجع، اصول متناہی کی طرف ہوتا ہے اور وہ اصول امہات اسماء اور اس کے حضرات ہیں اور در اصل یہاں ایک ہی حقیقت ہے، جو تمام اضافات اور نسبتوں کو قبول کرتی ہے اور انھیں اضافات اور نسبتوں کو نسب الٰہیہ سے کنایۃً تعبیر کرتے ہیں اور حقیقت مقتضی ہے کہ اسما میں سے جو سلسلہ غیر متناہی ظاہر ہوتے ہیں ہر اسم کے لئے ایک ایسی حقیقت ہو جس کے سبب سے وہ اسم دوسرے اسم سے ممیز پائے اور وہ حقیقت جس سے یہ اسم ممیز پایا ہے وہی اس اسم کا عین ہے اور مابہ الاشتراک اس کا عین نہیں ہے جیسے کہ عطیات میں سے ہر عطیہ دوسرے سے اپنے تشخصات کے سبب سے متمیز ہے۔ اگرچہ ان عطیات کا اصل ایک ہی ہے۔ اور معلوم ہے کہ یہ بجنسہ وہ دوسرا نہیں ہے اور اس کا سبب اسماء کا تمیز ہے اور حضرتِ الٰہیہ میں اس کی وسعت کے سبب سے کوئی شے کبھی مکرر نہیں ہوتی ہے اور یہی صحیح ہے جس پر لوگوں کا اعتماد اور دارومدار ہے اور یہی علم حضرت شیث علیہ السلام کا ہے اور انھیں کی روح ان لوگوں کی ارواح کی مدد کرتی ہے جو ایسے مسئلوں میں کلام کرتے ہیں سوائے خاتم رسل کی روح کے کیونکہ آپ کا مادہ سوائے اللہ کے کوئی دوسرا نہیں ہے اور آنحضرت کا مادہ روح سے نہیں ہے بلکہ آنحضرت کی روح سے تمام ارواح کا مادہ بنا اگرچہ وہ روح عالی خود جسد عنصری کی ترکیب سے زمانہ میں اس امر کا ادراک نہ کرے۔ پس آنحضرت باعتبار اپنی حقیقت اور مرتبہ ذاتی کے ان سب چیزوں کے خود عالم ہیں اور باعتبار آپ کی ترکیب عنصری کے آپ کو محل امر سے وقوف نہیں ہوتا ہے۔ پس آپ عالم اور غیر عالم دونوں ہوئے اور آپ متضاد صفتوں سے متصف ہوئے جیسا کہ باری تعالیٰ متضاد صفات جمیل اور جلیل، ظاہر اور باطن اول اور آخر وغیرہ سے متصف ہوا اور

وہ اس کا عین ہے اور اس کا غیر نہیں ہے۔

پس وہ عالم ہے اور عالم نہیں ہے اور جانتا ہے اور نہیں جانتا ہے اور شاہد ہے اور شاہد نہیں ہے اور اسی علم کے سبب سے ان کا شیث نام رکھا گیا کیونکہ اس کے معنی خدا کی بخشش کے ہیں اور انھیں کے ہاتھ میں ان عطیات الٰہی کی کنجی مع اس کے مختلف قسموں اور نسبتوں کے ہے اور اللہ نے پہلی بار جو آدم کو بخشا ہے وہ یہی حضرت شیث علیہ السلام تھے اور اللہ نے شیث علیہ السلام کو اُن (آدم) کو انھیں سے (آدم سے) دیا کیونکہ حدیث میں آیا ہے الولد سرٌّ لابیہ (یعنی لڑکا اپنے باپ کے وجود میں مخفی رہتا ہے یا لڑکا اپنے باپ کا راز مخفی ہے)۔ پھر وہ انھیں سے نطفہ کی صورت میں نکلے اور انسان ہو کر انھیں کی صورت پر عود فرمایا۔ پھر جو کچھ کہ ان پر آیا وہ عاقل کے نزدیک اللہ تعالیٰ سے عجیب ہے بلکہ اُنہی کے نفس سے ہے اور عالم میں جملہ عطیات اسی نہج پر ہیں۔ پس کسی میں اللہ تعالیٰ سے کوئی چیز نہیں ہے اور نہ کسی شخص میں کوئی چیز اس کے غیر سے ہے بلکہ سب کچھ اسی سے ہے۔ اگرچہ انعامات کی صورتیں اس کی استعداد سے اس پر نوع بنوع ہوتی رہتی ہے اور اس کو ہر شخص نہ تو جانتا ہے یقین کرتا ہے کہ واقعی امر اس طرح ہے مگر اہل اللہ سے بعض بعض لوگ اس کو جانتے ہیں اور جب تم اُس کے جاننے والے کو دیکھو تو اُس پر اعتماد کرو اور اس کو اپنا معتمد بناؤ کیونکہ وہ عالم اہل اللہ میں سے عین صفاء ہے اور خاصۃ الخاص کا خلاصہ ہے پس جس صاحب کشف نے کسی صورت کا مشاہدہ کیا متعارف ہے اس کی طرف وہ بات القاء کرتی ہے جو اس کے پاس پہلے نہ تھی اور حقائق کے وہ مسئلے اس کو بتلاتی ہے جو پیشتر اس کے ملک میں نہ تھے تو وہ اسی کے عین کی صورت ہے اور وہ صورت اس کی غیر نہیں ہے اور اس نے اپنے ہی نفس کے درخت سے درخت بٹھانے کے پھل کو چُنا جیسے وہ صورت جو شخص سے مقابلہ کے وقت آئینہ یا جسم شفاف میں ظاہر ہوتی ہے۔ پس وہ صورت اس کی غیر نہیں ہے مگر محل یا وہ حضرت جس میں اُس نے اپنی صورت کو دیکھا ہے دیکھنے والے کی طرف اس کی صورت کو بطور عکس کے دکھلاتی ہے اور

یہ انعکاسِ صورت اس محل کی حقیقت کا باعث نہ تھا جیسے بڑی صورت چھوٹے آئینہ میں چھوٹی دکھلائی دیتی ہے اور غیر مستطیل لانبے آئینہ میں لانبی دکھلائی دیتی ہے اور ساکن چیز متحرک آئینہ میں متحرک دکھلائی دیتی ہے اور کبھی خاصتہً حضرتِ محل سے، صورتِ منعکس یعنی سر بجانب زمین و پا بجانب آسمان معلوم ہوتا ہے اور کبھی حضرتِ محل سے دہنی واقع ہوتا ہے جو صورت سے ظاہر ہوتا ہے۔

پس اس کا داہنا جانب دیکھنے والے کے داہنی جانب سے مقابل ہوتا ہے اور کبھی جانبِ راست، جانبِ چپ کے مقابل ہوتا اور اکثر میری بات میں عموماً یہی عادت جاری ہے۔ اور جانبِ راست کو جانبِ چپ سے خلافِ عادت ہے اور انعکاس یعنی اُلٹا دکھائی دینا بھی خلافِ عادت ہے اور سب اس حضرت کی حقیقت کے عطیات ہیں جس میں تجلی ہوتی ہے اور جس کو ہم نے آئینہ کے قائم مقام کیا ہے۔ پس جس نے اپنی استعداد کو پہچانا اس نے اپنے قبول کو پہچان لیا اور ہر وہ شخص جو قبول کو پہچانتا ہے وہ اپنی استعداد کو نہیں پہچان سکتا ہے۔ اگرچہ اس وقت یہ مجملاً پہچانے لیکن تفصیلاً بعد قبول کے پہچانے گا۔ اور بعض اربابِ نظر جن کی عقل ضعیف ہے جب ان کے نزدیک یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ اللہ تعالیٰ جو چاہتا ہے کرتا ہے تو بہت سی باتیں جو خلافِ حکمت ہیں اللہ تعالیٰ پر جائز رکھتے ہیں اور اصل میں اس طرح واقع نہیں ہے اور اسی واسطے بعض اہلِ نظر نے امکان کی نفی کی اور وجوب بالذات اور وجوب بالغیر کو ثابت کیا اور اہلِ تحقیق امکان کو ثابت کرتے ہیں اور وہ اس کے حضرت اور ممکن کو پہچانتے ہیں اور وہ سمجھتے ہیں کہ یہ ممکن کیا چیز ہے اور وہ ممکن کہاں سے ہوگا تو وہ بعینہٖ واجب بالغیر ہے اور کہاں سے اس پر اسم غیر صحیح ہوا جو اس کے لئے وجوب کو مقتضی ہے اور اس تفصیل کو خاص کر اللہ والے عا سمجھتے ہیں اور اس نوع انسانی میں شیث علیہ السلام کے قدم بقدم ایک لڑکا پیدا ہوگا اور ان کے اسرار کا وہی حامل ہوگا اور اس کے بعد اس نوع انسا میں پھر لڑکا نہ ہوگا اور وہی لڑکا خاتم اولاد ہوگا اور اس کے ساتھ ایک لڑکی پیدا

ہو گی۔ یہ لڑکے سے پہلے پیدا ہو گی اور لڑکا اس سے پیچھے پیدا ہو گا اور لڑکے کا سر لڑکی
کے دونوں پیروں کے پاس ہو گا اور اس کی ولادت چین میں ہو گی اور اس کی زبان
اس شہر کی زبان ہو گی اور اس کے بعد مرض بانجھ عورتوں، مردوں میں سرایت کریگا۔ اور
بغیر توالد و تناسل کے نکاح کی بڑی کثرت ہو گی اور وہ لڑکا ان کو خدا کی
طرف بلائے گا لیکن کوئی قبول نہ کرے گا اور جب اللہ اس کو اور اس زمانہ کے
مومنوں کو لے لیگا تو باقی لوگ مثل چوپائے اور بہائم کے رہ جائیں گے نہ حلال
کو حلال جانیں گے اور نہ حرام کو حرام سمجھیں گے اور طبیعت کے حکم سے شریعت
اور عقل سے خالی ہو کر شہوت رانی میں تصرف کریں گے پھر انھیں پر قیامت
قائم ہو گی۔

---

٣ — فص حكمة سبوحية في كلمة نوحية

اعلم أيدك (١) الله بروح منه أن التنزيه عند أهل الحقائق في الجناب الإلهي عين التحديد والتقييد. فالمنزه إما جاهل وإما صاحب سوء أدب. ولكن إذا أطلقاه وقالا به، فالقائل بالشرائع المؤمن إذا نزه ووقف عند التنزيه ولم ير غير ذلك فقد أساء الأدب وأكذب الحق والرسل صلوات الله عليهم وهو لا يشعر، ويتخيل أنه في الحاصل وهو من الفائت. وهو كمن آمن ببعض وكفر ببعض، ولا سيما وقد علم أن ألسنة الشرائع الإلهية إذا نطقت في الحق تعالى بما نطقت إنما جاءت به في العموم على المفهوم الأول، وعلى الخصوص على كل مفهوم يفهم من وجوه ذلك اللفظ بأي لسان كان في وضع ذلك اللسان. فإن للحق في كل خلق ظهوراً: فهو الظاهر في كل مفهوم، وهو الباطن عن كل فهم إلا عن فهم من قال إن العالم صورته وهويته: وهو الاسم الظاهر، كما أنه بالمعنى روح ما ظهر، فهو الباطن. فنسبته لما ظهر من صور العالم نسبة الروح (١٦ ب) المدبر للصورة. فيؤخذ في حد الإنسان مثلاً ظاهره وباطنه، وكذلك كل محدود. فالحق محدود بكل حد، وصور العالم لا تنضبط ولا يحاط بها ولا تعلم حدود كل صورة منها إلا على قدر ما حصل لكل عالم من صورته. فلذلك يُجهَل حدُّ الحق، فإنه لا يُعلَم حدُّه إلا بعلم حد كل صورة، وهذا محال حصوله: فحد الحق محال.

وكذلك من شبّهه وما نزّهه فقد قيّده وحدده وما عرّفه. ومن جمع في معرفته بين التنزيه والتشبيه بالوصفين على الإجمال — لأنه يستحيل ذلك على التفصيل لعدم الإحاطة بما في العالم من الصور — فقد عرّفه مجملاً لا على التفصيل كما عرّف نفسه مجملاً لا على التفصيل. ولذلك ربط النبي صلى الله عليه وسلم معرفة الحق بمعرفة النفس فقال: «من عرف نفسه عرف ربه». وقال تعالى: «سنريهم آياتنا في الآفاق» وهو ما خرج عنك «وفي أنفسهم» وهو عينك، «حتى يتبين لهم» أي للناظر «أنه الحق» من حيث إنك

صورته وهو روحك . فأنت له كالصورة الجسمية لك ، وهو لك كالروح المدبر لصورة جسدك . والحدُّ يشمل الظاهر والباطن منك : فإن الصورة الباقية إذا زال عنها الروح المدبر لها لم تبق إنساناً ، ولكن يقال فيها إنها صورة الإنسان ، فلا فرق بينها وبين (١٧ ا) صورة من خشب أو حجارة ولا ينطلق عليها اسم الإنسان إلا بالمجاز لا بالحقيقة . وصور العالم لا يمكن زوال الحق عنها أصلاً . فحد الألوهية له بالحقيقة لا بالمجاز كما هو حد الإنسان إذا كان حياً . وكما أن ظاهر صورة الإنسان تثني بلسانها على روحها ونفسها والمدبر لها ، كذلك جعل الله صورة العالم تسبح بحمده ولكن لا نفقه تسبيحهم لأنا لا نحيط بما في العالم من الصور . فالكل ألسنةُ الحق ناطقة بالثناء على الحق . ولذلك قال : « الحمد لله رب العالمين » أي إليه يرجع عواقب الثناء ، فهو المثني والمثْنَى عليه :

فإن قلت بالتنزيه كنت مقيداً ... وإن قلت بالتشبيه كنت محدداً
وإن قلت بالأمرين كنت مسدداً ... وكنت إماماً في المعارف سيداً
فمن قال بالإشفاع كان مشركاً ... ومن قال بالإفراد كان موحداً
فإياك والتشبيه إن كنت ثانياً ... وإياك والتنزيه إن كنت مفرداً
فما أنت هو: بل أنت هو وتراه في ... عين الأمور مسرَّحاً ومقيداً

قال الله تعالى « ليس كمثله شيء » فنزه ، « وهو السميع البصير » فشبَّه . وقال تعالى « ليس كمثله شيء » فشبه وثنَّى ، « وهو السميع البصير » فنزَّه وأفرد .

(١٧ ب) لو أن نوحاً عليه السلام جمع لقومه بين الدعوتين لأجابوه فدعاهم جهاراً ثم دعاهم إسراراً ، ثم قال لهم : « اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّاراً » . وقال : « دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلاً وَنَهاراً فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعائِي إِلاَّ فِراراً » . وذكر عن قومه أنهم تصامموا عن دعوته لعلمهم بما يجب عليهم من إجابة دعوته . فعلم العلماء بالله ما أشار إليه نوح عليه السلام في حق قومه من الثناء عليهم بلسان الذم ، وعلم أنهم إنما لم يجيبوا دعوته لما

فيها من الفرقان ، والأمر قرآن لا فرقان ، ومن أقيم في القرآن لا يصغي إلى الفرقان وإن كان فيه . فإن القرآن يتضمن الفرقان والفرقان لا يتضمن القرآن . ولهذا ما اختص بالقرآن إلا محمد صلى الله عليه وسلم وهذه الأمة التي هي خير أمة أخرجت للناس . « فليس كمثله شيء » يجمع الامرين في أمر واحد . فلو أن نوحاً يأتي بمثل هذه الآية لفظاً أجابوه ، فإنه شبَّهَ ونزَّهَ في آية واحدة ، بل في نصف آية . ونوح دعا قومه « ليلاً » من حيث عقولهم وروحانيتهم فإنها غيب . « ونهاراً » دعاهم أيضاً من حيث ظاهر صورهم وحِسِّهم ، وما جمع في الدعوة مثل « ليس كمثله شيء» فنفرت بواطنهم لهذا الفرقان فزادهم فراراً . ثم قال عن نفسه إنه دعاهم ليغفر لهم، لا ليكشف (١٨ ا) لهم ، وفهموا ذلك منه صلى الله عليه وسلم. لذلك «جعلوا أصابعهم في آذانهم واستغشوا ثيابهم » وهذه كلها صورة الستر التي دعاهم إليها فأجابوا دعوته بالفعل لا بلبيك. ففي «ليس كمثله شيء»إثبات المثل ونفيه، وبهذا قال عن نفسه صلى الله عليه وسلم إنه أوتي جوامع الكلم . فما دعا محمد صلى الله عليه وسلم قومَه ليلاً ونهاراً ، بل دعاهم ليلاً في نهار ونهاراً في ليل . فقال نوح في حكمته لقومه : « يرسل السماء عليكم مدراراً » وهي المعارف العقلية في المعاني والنظر الاعتباري ، « ويمددكم بأموال » أي بما يميل بكم إليه فإذا مال بكم إليه رأيتم صورتكم فيه . فمن تخيل منكم أنه رآه فما عرف ، ومن عرف منكم أنه رأى نفسه فهو العارف . فلهذا انقسم الناس إلى غير عالِم وعالِم. « وولده » وهو ما أنتجه لهم نظرهم الفكري . والأمر موقوف علمه على المشاهدة بعيد عن نتائج الفكر . « إلاّ خساراً ، فما ربحت تجارتهم » فزال عنهم ما كان في أيديهم مما كانوا يتخيلون أنه ملك لهم : وهو في المحمديِّين « وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه » ، وفي نوح « ألاّ تتخذوا من دوني وكيلاً » فأثبت المُلْكَ لهم والوكالة لله فيهم . فهم مستخلفون فيه فالملك لله وهو وكيلهم ، فالملك لهم وذلك ملك الاستخلاف . وبهذا كان (١٨ ، ب) الحق تعالى مالك الملك كما قال الترمذي رحمه الله . « ومكروا مكراً كبَّاراً » ، لأن الدعوة إلى الله تعالى مكر بالمدعو لأنه ما عَدِمَ من البداية فيدعي إلى الغاية . « أدعو الله » فهذا عين المكر ؛

« على بصيرة » فنبّه أن الأمر له كله ، فأجابوه مكراً كما دعاهم . فجاء المحمدي وعلم أن الدعوة إلى الله ما هي من حيث هويته وإنما هي من حيث أسماؤه فقال : « يوم نحشر المتقين إلى الرحمن وفداً » فجاء بحرف الغاية وقرنها بالاسم ، فعرفنا أن العالم كان تحت حيطة اسم إلهي أوجب عليهم أن يكونوا متقين . فقالوا في مكرهم : « لا تذرنّ آلهتكم ولا تذرن ودّاً ولا سواعاً ولا يغوث ويعوق ونسراً » ، فإنهم إذا تركوهم جهلوا من الحق على قدر ما تركوا من هؤلاء ؛ فإن للحق في كل معبود وجهاً يعرفه مَنْ يعرفه ويجهله من يجهله . في المحمديين : « وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه » أي حكم . فالعالم يعلم من عُبِدَ ، وفي أي صورة ظهر حتى عبدَ ، وأن التفريق والكثرة كالأعضاء في الصورة المحسوسة وكالقوى المعنوية في الصورة الروحانية ، فما عُبدَ غيرِ الله في كل معبود . فالأدنى من تخيل فيه الألوهية ؛ فلولا هذا التخيل ما عبد الحجر ولا غيره . ولهذا قال : « قل سموهم » ، فلو سموهم (١٩ ا) لسموهم حجارة وشجراً وكوكباً . ولو قيل لهم من عبدتم لقالوا إلهاً ما كانوا يقولون الله ولا الإله . والأعلى ما تخيل ، بل قال هذا مجلى إلهي ينبغي تعظيمه فلا يقتصر . فالأدنى صاحب التخيل يقول : « ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى » والأعلى العالم يقول : « إنما إلهكم إله واحد فله أسلموا » حيث ظهر « وبشر المخبتين » الذين خبَتْ نار طبيعتهم ، فقالوا إلهاً ولم يقولوا طبيعة ، « وقد أضلوا كثيراً » أي حيروهم في تعداد الواحد بالوجوه والنسب . « ولا تزد الظالمين » لأنفسهم . « المصطَفَيْن » الذين أورثوا الكتاب ، أول الثلاثة . فقدمه على المقتصد والسابق . « إلا ضلالاً » إلا حيرة المحمدي . « زدني فيك تحيراً » . « كلما أضاء لهم مشوا فيه وإذا أظلم عليهم قاموا » . فالحائر له الدور والحركة الدورية حول القطب فلا يبرح منه ، وصاحب الطريق المستطيل مائل خارج عن المقصود طالبٌ ما هو فيه صاحب خيال إليه غايته : فله مِنْ وإلى وما بينهما . وصاحب الحركة الدورية لابدءَ له فيلزمه « مِنْ » ولا غاية فتحكمَ عليه «إلى» ، فله الوجود الأتمّ وهو المؤتى جوامع الكلم والحِكَم . (١٩ ب) « مما خطيئاتهم » فهي التي خطت بهم فغرقوا في بحار العلم بالله «

وهو الحيرة ؛ « فأدخلوا ناراً » في عين الماء في المحمديين . « وإذا البحار سجرت » : سَجَرْتَ التنور إذا أوقدته . « فلم يجدوا لهم من دون الله أنصاراً » فكان الله عين أنصارهم فهلكوا فيه إلى الأبد . فلو أخرجهم إلى السيف ، سيف الطبيعة لنزل بهم عن هذه الدرجة الرفيعة ، وإن كان الكل لله وبالله بل هو الله . « قال نوح ربِّ » ما قال إلهي ، فإن الرب له الثبوت والإله يتنوع بالأسماء فهو كل يوم في شأن . فأراد بالرب ثبوت التلوين إذ لا يصح إلا هو . « لا تذر على الأرض » يدعو عليهم أن يصيروا في بطنها . المحمدي « لو دليتم بحبل لهبط على الله » ؛ « له ما في السموات وما في الأرض » . وإذا دفنت فيها فأنت فيها وهي ظرفك : « وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم تارة أخرى » لاختلاف الوجوه . « من الكافرين » الذين « استغشوا ثيابهم وجعلوا أصابعهم في آذانهم » طلباً للستر لأنه دعاهم ليغفر لهم » والغفر الستر . « ديَّاراً » أحداً حتى تعم المنفعة كما عمت الدعوة . « إنك تذرهم » أي تدعهم وتتركهم « يضلوا عبادك » أي يحيروهم فيخرجوهم من العبودية إلى ما فيهم من (٢٠ ا) أسرار الربوبية فينظرون أنفسهم أرباباً بعدما كانوا عند أنفسهم عبيداً ؛ فهم العبيد الأرباب . « ولا يلدوا » أي ما ينتجون ولا يظهرون « إلا فاجراً » أي مظهراً ما ستر ، « كفَّاراً » أي ساتراً ما ظهر بعد ظهوره . فيظهرون ما سُتِرَ ، ثم يسترونه بعد ظهوره ، فيحار الناظر ولا يعرف قصد الفاجر في فجوره ، ولا الكافر في كفره ، والشخص واحد . « رب اغفر لي » أي استرني واستر من أجلي فيجهل قدري ومقامي كما جهل قدرك في قولك : « وما قدروا الله حق قدره » . « ولوالدي » : من كنت نتيجة عنهما وهما العقل والطبيعة . « ولمن دخل بيتي » أي قلبي . « مؤمناً » مصدقاً بما يكون فيه من الإخبارات الإلهية وهو ما حدَّثت به أنفسها . « وللمؤمنين » من العقول « والمؤمنات » من النفوس . « ولا تزد الظالمين » : من الظلمات أهل الغيب المكتنفين خلف الحجب الظلمانية . « إلا تباراً » أي هلاكاً ، فلا يعرفون نفوسهم لشهودهم وجه الحق دونهم . في المحمديين . « كل شيء هالك إلا وجهه » . والتبار الهلاك . ومن أراد أن يقف على أسرار نوح فعليه بالرقيّ (٢٠ — ب) في فلك نوح ، وهو في التنزلات الموصلية لنا والله يقول الحق

تیسری حکمت

(تشریحات)

سبوحیہ کی فص کلمۂ نوحیہ

یہ فص نوحؑ ہے اور اس کو سمجھنے کیلئے مندرجہ ذیل باتوں کو بطور تمہید یاد رکھنا ضروری ہے

تنزیہ ۔ ۱ ۔ ذات حق کو تمام عیوب اور نقائص سے پاک سمجھنا

۲ ۔ ذاتِ حق کو تمام حدود و قیود سے پاک سمجھنا ۔

۳ ۔ ذاتِ حق کو صفاتِ حق سے پاک سمجھنا یہ بھی تنزیہ ہے ۔

تشبیہہ ۔ کبھی مخلوقات اور ممکنات اس سے مراد ہوتی ہیں، کبھی صفاتِ ممکنہ اور اوصافِ حادثہ اس سے مراد ہوتے ہیں۔ تشبیہہ بمعنی عبد اور تنزیہ بمعنی رب مستعمل ہیں ۔

کبھی تشبیہہ کے معنی بندوں کی صفات اور خدا کی صفات میں مشابہت سے دریافت ہوتے ہیں۔ کبھی تشبیہہ کے معنی عالمِ مثال میں اس طور پر ظاہر ہوتے ہیں کہ کوئی ایسی شے جس کی حقیقت صورت سے پاک ہو، اس کا ادراک، صورت کے توسط سے ہو۔ جیسے علم کو دودھ کی صورت میں دیکھنا یا خواہشوں کو آگ کی صورت میں دیکھنا

تنزیہہ ۔ ذاتِ مطلق مرتبۂ احدیت میں تمام اسماء و صفات سے پاک ہے۔ یہ مرتبۂ تنزیہہ محض کا ہے، جس میں ذات نہ تو کسی اسم سے موسوم ہے نہ کسی صفت سے موصوف ہے ۔ کیونکہ ہر اسم اور ہر صفت، ذات

پر ایک قید کی حیثیت رکھتے ہیں۔ جتنے اسماء و صفات ایک ذات سے منسوب کرتے جائیں گے اتنی ہی قیود ذات مطلق پر عائد ہوتی چلی جائیں گی۔ مگر اس تنزیہہ کا مطلب کبھی یہ نہیں ہے کہ ذات مطلق پر کبھی ایسا وقت بھی آیا ہو کہ وہ کمالات اسمائی اور کمالات صفاتی سے لنفس الامر میں بھی معریٰ رہی ہو۔ کیونکہ ذات مطلق ہمیشہ سے کامل ہے اور ہمیشہ کامل رہے گی۔ "ذات" کا مفہوم ہی یہ ہے کہ وہ ہمیشہ سے صفات کمالات کے ساتھ موصوف ہے۔ اور ہمیشہ صفات کمالات کے ساتھ موصوف رہے گی۔ مرتبۂ احدیت میں اس ذات سے صفات کی جو تنزیہہ کی جاتی ہے، وہ تنزیہہ اس اعتبار سے ہے کہ مرتبۂ احدیت، تحت کُن نہیں ہے۔ یہ قبل کُن کا مرتبہ ہے اس سے مخلوق جو تحتِ کُن واقع ہوئی ہے، اس کا اس مرتبہ میں کوئی دخل نہیں ہے۔ جو تحت کن نہیں ہے۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ مرتبۂ قبلِ کُن ہمارے علم کے لحاظ سے منزّہ عن الادراک ہے۔ اسلئے مرتبۂ احدیت میں ہم جو تنزیہ کرتے ہیں، وہ تنزیہ ہمارے علم و ادراک کی جہت سے ہے۔ اس جہت سے نہیں کہ ذات مطلق خود اپنے کمالات ذاتی اور ان کے علم و ادراک سے معریٰ یا منزّہ تھی، یہ صورت تو صرف اسی حالت میں ممکن ہے۔ کہ ہم ذات کو اس مرتبہ میں عالم نہ سمجھیں علم خیال نہ کریں۔ نعوذ باللہ۔

ذات سے کمالاتِ ذاتی سلب کرنے کے بعد اسکو کامل کہنے کے کوئی معنے نہیں۔ ایک قباحت یہ بھی لازم آتی ہے کہ مراتب مابعد میں اگر صفاتِ کمال ذاتِ مطلق کو لاحق ہوں گی تو یہ صفات کا الحاق اوّل تو حدوث کے ہم معنی ہوگا۔ دوسرے ذات و صفات کی آمیزش سے ترکیب لازم آئے گی۔ جو خاصۂ امکان اور منافیٔ وجوب ہونے کی وجہ سے باطل ہے۔ تیسرے ذاتِ قدیم اور صفاتِ حادث دونوں کا جمع ہونا لازم آئے گا۔

حالانکہ حادث کا قدیم کے ساتھ اور قدیم کا حادث کے ساتھ جمع ہونا محال ہے۔ اور یہ پہلی دونوں صورتیں بھی باطل ہیں۔ اسلامی فرقوں میں سے کسی فرقے نے بھی کبھی یہ گمان نہیں کیا کہ صفاتِ الٰہیہ حادث ہیں، قدیم نہیں ہیں۔ تمام امتِ مسلمہ کا متفق علیہ اور اجتماعی عقیدہ یہ ہے کہ صفاتِ الٰہیہ قدیم ہیں۔ اور اس عقیدے میں تمام قباحتوں کا سدِباب ہے، جن کا ذکر کیا گیا۔ اس عقیدے کی روشنی میں مرتبۂ احدیت کو جب ہم منزہ عن الصفات بتاتے ہیں تو یہ بتانا اپنے علم و ادراک کی بناء پر ہے۔ کہ ہمارے علم و ادراک کی دسترس سے وہ مرتبہ منزہ ہے۔

کبھی تنزیہ ان معنوں میں کی جاتی ہے جو ہمارے ذہن میں متعین ہوتے ہیں۔ دراصل یہ اپنی معلومات کی تنزیہ ہے۔ معلوماتِ حق کی تنزیہ نہیں ہے۔ کیونکہ خدا کو ہمارا جاننا ایسا نہیں ہے۔ جیسا کہ وہ خود اپنے آپ کو جانتا ہے۔ چونکہ ہمارا علم محدود ہے، اسلئے صفاتِ الٰہیہ کا وہ علم جو لامحدود ہے اس کا ہم احاطہ نہیں کر سکتے۔ پس ہم تنزیہ سے یہ ارادہ کبھی نہیں رکھتے کہ خدا کے متعلق جو کچھ ہم جانتے ہیں، اس سے خدا کی نفی کریں۔ یا تعطیل کریں۔ بلکہ ہمارا ارادہ تنزیہ سے یہ ہوتا ہے کہ اپنے قصورِ علم کا اظہار علیم کی بارگاہ میں پیش کریں۔ اور اس کو اسی کے علم سے جاننے کی توفیق طلب کریں۔ اس کا طریق اور ادبِ طریق یہی ہے۔

کبھی تنزیہ ان معنوں میں کی جاتی ہے، کہ تشبیہ سے جو حصر اور تحدید سمجھ میں آتی ہے، اسکی نفی ہو جائے۔ دراصل تنزیہ کے صحیح معنے بھی یہی ہیں کہ تشبیہ سے جو گمانِ تحدید و حصر پیدا ہوتا ہے اس کی تردید ہو جائے ان معنوں میں تنزیہ اور تشبیہ ایکدوسرے سے بالکل الگ نہیں ہیں۔ یہ نہ ہوگا تو تشبیہ بغیر تنزیہ کے بت پرستی ہو جائے گی۔ اور تنزیہ بغیر تشبیہ کے تعطیل کے سوا کچھ نہ رہے گی۔ ایک گروہ نے تنزیہ میں مبالغہ سے اتنا

کام لیا کہ الفنس و آفاق میں خدا کے لئے تل کے برابر بھی جگہ باقی نہیں رہی
اس کو کائنات سے ماوراء کسی موہوم عالم میں فرض کر لیا۔ اس کے لئے
ایک مکان تجویز کیا۔ اس کو عرش کا نام دیا۔ اس عرش پر خدا کو اس
تصور کے ساتھ بٹھایا کہ عالم سے اس کی تنزیہہ اخراج کے معنی میں مفہوم
ہوئی۔ پھر بیٹھنے کے لئے جسم وجسمانیات کی ضرورت ہوتی ہے۔ انہوں نے
خدا کیلئے ساق اور قدم، ہاتھ اور پاؤں، چہرہ وغیرہ اعضاء جوارح تسلیم
کئے اور کتاب وسنت میں اس قسم کی نصوص جن سے یہ تشبیہات تصور میں
میں آتی ہیں۔ ان کو اپنے عقیدے کی بنیاد قرار دیا۔ یہ وہ تشبیہ کی قسم ہے
جو تجسیم کی حد تک پہنچتی ہے۔ اور یہی تشبیہہ ہے جو تجسیم سے تمثیل اور تصویر
کا روپ اختیار کر کے بت پرستی کو حق پرستی بنا دیتی ہے۔

تشبیہی آیات واحادیث

قرآن مجید میں تشبیہی آیات یقیناً موجود ہیں۔ احادیث مبارکہ
میں بھی ایسے ارشادات ملتے ہیں جن سے تشبیہہ ثابت ہوتی ہے۔ ہم ان کے
پھیلاؤ کو سمیٹ کر بیان کرنا چاہیں تو یوں کہہ سکتے ہیں کہ از روئے کتاب و
سنت تشبیہہ دو نوع پر ثابت ہے۔ اول تشبیہہ صورت میں، دوسرے
تشبیہہ معنوں میں۔

صورت میں تشبیہہ یہ ہے، کہ انسان کو خدا نے اپنی صورت پر
پیدا فرمایا، ہاتھ، پاؤں، چہرہ، آنکھ، کان وغیرہ اعضاء سے اپنے آپ کو
نسبت دی، جن سے انسان منسوب ہے۔ تو وہ ایک مشابہت مفہوم
ہوئی۔

معنوی تشبیہہ یہ ہے کہ خوش ہونا، ناراض ہونا، غضبناک ہونا
متاذی ہونا، مسرور ہونا، خوش ہو کر انعام دینا، ناراض ہو کر نعمتیں

چھین لینا، کسی کا دوست ہونا، کسی کا دشمن ہونا، یہ انسانی صفات ہیں، اور خدا نے خود کو بھی ان صفات سے موصوف کیا ہے۔ یہ معنوی مشابہت ہے۔

کتاب وسنت کے ان تشبیہی بیانات کے متعلق اہل اسلام میں مختلف نظریات پائے جاتے ہیں۔ ایک گروہ تو ان آیات کا ظاہری مفہوم مراد لیتا ہے۔ اور جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں یہ مشبہہ اور مجسمہ کہلاتے ہیں۔ ان کے بالکل برعکس معتزلہ صفات کی تعطیل کرتے ہیں، جسکو تنزیہہ محض کے نام سے ماتریدی اور اشاعرہ نے بھی اختیار کیا ہے۔ یہ سب ایک تھیلے کے چٹے بٹے ہیں۔

۲۔ اہل سنت والجماعت کا ایک ہی طریقہ ہے۔ کہ وہ ان تشبیہی بیانات کی صداقت پر عقیدہ رکھتے ہیں۔ کہتے ہیں کہ۔ آمنا بما جاء لیعنی جو اللہ کی مراد ہے اس پر ہم ایمان لائے۔ حالانکہ وہ یہ جانتے ہیں کہ کلام سے اللہ کی مراد یہ ہے کہ ہم اس میں تدبر کریں۔ تفکر کریں، اس صورت میں کہ خدا کی مراد خدا تک ہی رہے، بندوں تک منتقل نہ ہو، ورنہ ان آیات کا نزول کارِ عبث قرار پائے گا۔ اور فعلِ عبث کو اللہ سے تشبیہہ دینا بالاتفاق لغو باطل ہے۔

۳۔ تشبیہی بیانات:۔

کچھ لوگ ان آیات میں تاویل کرتے ہیں، تاویل کرنے والوں کی دو قسمیں ہیں۔ اول وہ جو تاویل کو حدودِ مجاز میں مقید رکھتے ہیں۔ دوسرے وہ جو تاویل کو حقیقی معنوں پر منحصر کرتے ہیں۔ ان سب کے خلاف حضرات صوفیاء ہیں ان کے یہاں مشبہہ اور مشبہہ بہ اور وجہ شبہ کے تثلیثی جھگڑے بالکل نہیں وہ عالم کو وجودِ حق سے موجود مانتے ہیں۔ اور وجود کے معنی مابہ الموجودیت کبھی مادی موجودیت لیتے ہیں۔ ان معنوں میں زمین ہے، آسمان ہے، چاند

ہے، سورج ہے، ستارے ہیں، نباتات و حیوانات ہیں، عالم ہے اور جو کچھ عالم میں ہے وہ ہے، کوئی چیز بھی "ہونے" کی صفت میں باہم غیر نہیں ہے۔ اور اور ہونے کی صفت میں سب چیزیں جمع ہو جاتی ہیں۔ اور وہ کثرت ہی کے ماتحت وحدت ہو جاتی ہے۔ موجوداتِ کائنات کی کوئی انتہا نہیں ہے اور نہ ان موجودات کی صورتوں کی کوئی انتہا ہے۔ نہ ان موجودات سے جو اسماء و صفات سے خواص و آثار، اوضاع و اطوار نمایاں ہوتے ہیں ان کی کوئی انتہا ہے۔ مگر صفتِ وجود میں یا "ہونے" کی صفت میں تمام اشیاء و کائنات کا اشتراک ہے، اور صوفیاء کے نزدیک یہ کائنات اللہ کے اسماء و صفات کی جلوہ گاہ ہے۔ اور نظرِ کشفی سے دیکھتے ہیں کہ اس جلوہ گاہ میں کوئی تجلی مکرّر نہیں، اس کے یہ معنی ہیں کہ ہر تجلی بے مثل اور بے تشبیہ ہے، اور اپنے مرتبۂ ظہور میں لا مثیل لہ، لا شریک لہ، لا نظیر لہ واقع ہوئی ہے۔ یہ جو مشابہت محسوس ہوتی ہے، یہ نظرِ حسی کا نتیجہ ہے۔ جو نورِ کشف سے منور نہیں ہے، دیکھنے میں آدمی آدمی سب برابر نظر آتے ہیں اور اس میں مشابہتِ نوعی اور جنسی معلوم ہوتی ہے۔ مگر نظرِ کشفی میں ایک آدمی دوسرے سے کوئی مشابہت کوئی مماثلت نہیں رکھتا، بلکہ ہر منفرد انسان جو صورتاً ایک شبیہہ میں قائم نظر آتا ہے، نظرِ کشفی میں وہ ہر آن نئی نئی صورتیں بدلتا رہتا ہے۔ یہ تغیر و تبدل ہر انسان میں ہر آن جاری ہے۔ اور جس طرح بہتے ہوئے پانی میں ہم دوبار قدم نہیں رکھ سکتے، اسی طرح زندگی کے سیلِ رواں میں کوئی انسان دو آن ایک صورت میں قائم نہیں ہے۔ اتنا تو ہر انسان پر حقیقت منکشف ہے کہ وہ بچپن سے لیکر جوانی تک اور جوانی سے لیکر بڑھاپے تک کیسی کیسی اور کتنی کتنی انگنت صورتوں میں ہر آن تبدیل ہوتا رہتا ہے۔ ہر آن ایک نئی تجلی اپنے احکام کے ساتھ اس پر وارد ہوتی

ہے۔ اور دوسرے لمحہ میں دوسری تجلی اور دوسرے احکام کے ساتھ وارد ہوتی ہے۔

ہے اس طور پر زندگی تجلیاتِ الٰہیہ کا ایک گہوارہ ہے۔ جس میں انسانی صورت گوناں گوں کروٹیں بدلتی رہتی ہے۔ بڑی عجیب بات یہ ہے کہ نفوسِ انسانی میں وہ تجلیات نمایاں نہیں ہوتیں، بلکہ تجلیات کے احکام نفس اور طبیعت کے احکام بن کر نمایاں ہوتے ہیں۔ ہاں اگر نفسِ انسانی تزکیہ اور تطہیر سے موصوف ہے تو پھر یہ ایسا آئینہ ہے، جس میں وہ تجلیات نظر آتی ہیں۔ اور نفس و طبیعت اس آئینے کا زنگ لگا ہے بلکہ مشاہدے میں مفقود ہو جاتے ہیں۔

یہ بات بہت طویل ہے۔ ہمیں اب مطلب سے قریب ہونے کے لئے اس امر پر غور کرنا چاہیئے کہ تجلیاتِ الٰہیہ اور کیفیاتِ نفس دونوں ہی ہر آن نئی شان میں ظاہر ہوتی ہیں۔ اس لئے ان کا مرکز نفس ہی قرار پاتا ہے۔ اور نفس جہاں ان جزوی کیفیات کا مظہر ہے۔ وہاں ہم اس سے انکار نہیں کر سکتے کہ تمام کیفیات ہمارے نفسِ کلی میں جمع بھی ہوتی جاتی ہیں۔ اگرچہ وہ کیفیات باہم متضاد بھی ہیں۔ نیکی، بدی، دوستی، دشمنی، بچپن جوانی، بڑھاپا۔ یہ سب متضاد کیفیات ہیں۔ مگر سب ہمارے نفس میں جمع ہونے کی وجہ سے ہم سمجھتے ہیں کہ ہم ہی پر ہی وارد ہوئیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہماری "انا" میں وہ جامعیت اور کلیت ہے۔ کہ تشبیہ ہو یا تنزیہہ تجلیات ہوں یا کیفیات، جذبات ہوں یا احساسات، میلانات ہوں یا رجحانات، معتقدات ہوں یا مزعومات، اپنی گوناں گونی، اپنے ابتذال و تضادات کے باوجود سب ہماری "انا" میں جمع ہو جاتے ہیں۔ چونکہ صفاتِ الٰہیہ اور اسمائے الٰہیہ حدود حصر سے باہر ہیں۔ اور ہم یہ بتا چکے ہیں کہ یہ عالم اللہ کے اسماء و صفات کی جلوہ گاہ ہے۔ اس لئے اس کا نتیجہ یہ ہے کہ عالم کی صورتیں بھی حدود حصر سے باہر ہیں۔

چونکہ اسماءِ الٰہیہ حد و حصر سے باہر ہیں، اسلئے ان کی صورتیں بھی حد و حصر سے باہر ہیں، عالم ان صورتوں کا مجموعہ ہے اور آدم بھی عالم کی تمام صورتوں کو جامع ہے جو اسمائے الٰہیہ کی صورتیں ہیں۔

جس طرح انسان کو اجمالاً اپنے نفس کی معرفت حاصل ہوتی ہے اسی طرح عالم کی معرفت بھی اس کو اجمالاً حاصل ہوتی ہے۔ اور خالقِ عالم کی معرفت بھی اس کو اجمالاً حاصل ہوتی ہے۔ یہ بھی یاد رکھنا چاہیئے کہ یہ معرفتِ حق باعتبارِ صفاتِ حق ہے۔ معرفت باعتبارِ ذات ممتنع ہے کیونکہ ذات عقول و ابصار اور علم و ادراک سے بالکل منزّہ ہے۔

شیخؒ کے نزدیک تنزیہہ و تشبیہہ کے معنی دو لفظوں میں اطلاق اور قید ہیں۔ اور یہ ایکدوسرے کے بغیر کوئی معنی نہیں رکھتے۔

فص شیثؑ میں یہ معلوم ہو چکا ہے کہ شیث کے معنی عطایاءِ الٰہی کے ہیں۔ اور عطایاءِ الٰہی ہمیشہ اسماءِ الٰہی کے توسط سے ملتی ہیں۔ کیونکہ اسمائے الٰہیہ کثیر ہیں۔ اسلئے حضرت شیث علیہ السلام کی شریعت میں ذاتِ واجب کی اسمائی نسبتیں اول تو خود ہی کثیر تھیں، پھر کثرتِ اسمائی سے کثرتِ صفاتی رنگ میں عطیاتِ کثیرہ کا ظہور ہوا، تو امت کا رجحان اس دعوت کی بنا پر وحدت کی بجائے کثرت کی طرف باعتبارِ مظاہرِ اسمائی و بلحاظ مظاہرِ صفاتی ہونا ناگزیر تھا۔ امتدادِ زمانہ کے ساتھ ساتھ صفاتِ الٰہیہ کا تصور تشبیہہ و تمثیل سے بڑھ کر تصویر اور تجسیم تک پہنچ گیا تھا۔

نوح علیہ السلام کو جس قوم کی طرف بھیجا گیا تھا۔ وہ قوم صفاتِ الٰہیہ کو تشبیہہ محض میں مقید دیکھتی تھی۔ ان کا یہ مشاہدہ عالم ظاہر میں بت پرستی کی علتِ غائی تھا۔ خداوند تعالیٰ نے نوح علیہ السلام کو دعوتِ تنزیہہ کے ساتھ قوم کی طرف بھیجا۔ جس طرح قومِ نوحؑ کو تشبیہہ میں غلو تھا، نوح علیہ السلام کو تنزیہہ محض پر اصرار تھا۔ تنزیہہ کی طرف بہ آوازِ بلند بلایا اور

پوشیدہ طور پر بلایا۔ یہاں "جہر" سے مراد تشبیہہ ہے، اور پوشیدگی سے مراد تنزیہہ ہے آپ نے رات دن قوم کو تنزیہہ کی طرف بلایا۔ "رات" سے مراد تنزیہہ ہے اور "دن" سے مراد تشبیہہ ہے۔ شیخؒ کہتے ہیں کہ نوحؑ نے دن میں رات کی طرف نہیں بلایا، رات میں دن کی طرف نہیں بلایا، یعنی تشبیہہ میں تنزیہہ کی طرف اور تنزیہہ میں تشبیہہ کی طرف دعوت نہیں دی۔

"تنزیہہ محض" شیخؒ کے نزدیک فرقان ہے جو دوئی اور غیریت پر مبنی ہے، اور حقیقتِ نفس الامری کیا ہے؟ قرآن ہے! جو عینیت اور غیریت، یکتائی اور دوئی، تنزیہہ اور تشبیہہ، عبد اور رب، حادث اور قدیم، خلق اور خالق، خدا اور عالم دونوں کو جامع ہے۔ صرف تشبیہہ محض یا تنزیہہ محض میں یہ جامعیت اور کلیت نہیں ہے۔ جس سے خاتم الانبیاءؐ اور آپؐ کی امت مخصوص ہیں۔

اس فص میں تنزیہہ اور تشبیہہ کو شیخؒ نے واضح کیا ہے، دراصل تنزیہہ اور تشبیہہ حق کی دو نسبتیں ہیں۔ جن سے حق جانا جاتا ہے۔ یہ دونوں نسبتیں ایک دوسرے سے ہرگز جدا نہیں ہو سکتیں۔ اگر جدا ہونگی تو تنزیہہ تعطیل ہو جائے گی اور تشبیہہ بت پرستی ہو جائے گی۔

دوسرے لفظوں میں تنزیہہ کو اطلاق اور تشبیہہ کو تقئید کہا جا سکتا ہے۔ اطلاق یا تنزیہہ کے لحاظ سے ذاتِ حق ہر تعین، ہر تقئید، ہر اسم و رسم اور ہر صفت سے پاک ہے۔ علم و عرفان سے منزہ ہے۔ عقل و ادراک سے ماوراء ہے۔ تقئید و تشبیہہ کے اعتبار سے حقیقت، وحدت و کثرت، ظاہر و باطن، عبد و رب، حادث و قدیم، مخلوق و خالق، عالم اور الٰہِ عالم سب کچھ ہے۔ کل ہے کل الکل ہے۔

جو کچھ ہے بس وہی ہے، وہی وہ ہے۔ دوسرے کا نام ہے نہ نشان ہے، نہ وجود ہے نہ نمود ہے۔ غیر اللہ نظر آتا ہے تو یہ کجی نظر ہے۔ ورنہ

ہر صورت میں حق نمایاں ہے۔ حق ہی پنہاں، وہی ظاہر ہے وہی باطن ہے وہ اشیاء کائنات کی لامتناہی صورتوں میں ظاہر ہے۔ اور ان صورتوں میں جو ماہیات اور حقائق پوشیدہ ہیں وہی ان میں باطن ہے۔

اگر تم اشیائے کائنات کی تفصیلی حدود جانتے ہو، تو تم حق کو جانتے ہو، نہیں تو نہیں۔ پھر اگر تمہارا علم اشیائے کائنات کے بارے میں اجمالی ہے تو تم اجمالاً حق کو جانتے پہچانتے ہو۔ تمہارے نفس کی معرفت کا بھی یہی حال ہے۔ اشیاء کیا ہیں؟ اسماءِ الٰہیہ کی صورتیں ہیں، ان صورتوں میں مخفی خواص و آثار کیا ہیں؟ اسمائے الٰہیہ کے حقائق ہیں۔ پس ظاہر و باطن میں، ذہن و خارج میں، علم و عین میں ماسوائے حق کچھ بھی نہیں۔ یہی وحدت الوجود ہے۔

کائنات کی ہر شے تسبیح میں ہے۔ مگر ہم ان اشیاء کی تسبیح کو نہیں سمجھ سکتے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر شے کی صورت کسی نہ کسی اسم الٰہی کی صورت ہے۔ اور ہر شے کی ماہیت اسی اسم الٰہی کی ماہیت ہے جو اس شے کی صورت میں اللہ کے اسم الظاہر کی صورت ہے، اور ہر شے حقیقت میں اللہ کے اسم الباطن کی حقیقت ہے۔

پس ظاہراً اور باطناً کوئی شے موجود نہ رہی۔ ھوالظاھر، ھوالباطن۔ یہی وحدت الوجود ہے۔ اور یہی تحمید و تسبیح ہے۔ جو ہر شے باطناً و ظاہراً کر رہی ہے۔ اور اس تسبیح و تقدیس کو وہ نہیں جانتے، جو علم الٰہی سے چیزوں کو نہیں جانتے۔ بلکہ اپنے علم سے ہر چیز کو جانتے ہیں۔ کہ یہ ایسی ہے، اور ایسی نہیں ہے۔ اس علم سے وہ دو گونہ حجاب میں ہے۔ پہلا حجاب علمی ان کے اور علم حق کے درمیان حائل ہے۔ دوسرا حجاب علم الف سے اشیائے کائنات کے درمیان حائل ہے۔ اشیائے کائنات اپنے متعلق انہیں یہ علم عطا نہیں کرتیں کہ

صورتاً و معناً کیا ہیں۔ اس طرح اشیائے کائنات کا علم نہ تو انہوں نے بلا واسطہ اشیائے کائنات سے لیا ہے، نہ خالق اشیاء سے بلکہ ان کے علم کا ماخذ صرف انہی کا نفس ہے۔

اہم مقامات کی تشریح :-

(۱) عین تقید ہے۔

یعنی تنزیہ ایک حکم ہے۔ اور حکم کیا ہے؟ تقید ہے اور تقید کیا ہے۔ محکوم علیہ کے لئے تحدید ہے۔

(۲) تنزیہہ کرنے والا جاہل ہے۔ یعنی منکر شرائع ہے۔ اور تنزیہہ کے بارے میں جو احکام وارد ہوئے ہیں ان سے جاہل ہے۔ مراد اہل رسوم ہیں جو بغیر علم کے رسمی عقائد اور اٹکل سے کام لیتے ہیں۔

یا تنزیہہ کرنے والا بے ادب ہے۔ یعنی معتزلی ہے۔ جو تنزیہہ مطلق کا قائل ہے۔ اور قرآن مجید کی ان آیات سے تجاہل کرتا ہے جو صراحتاً تشبیہہ پر دلالت کرتی ہیں۔

خاص مفہومات :-

کلام الٰہی جامع ہوتا ہے عوام کا بھی اس میں حصہ ہوتا ہے۔ اور خواص کے لئے اس میں خاص مفہومات بھی ہوتے ہیں۔ "جوامع الکلم" حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا معجزہ تھا۔ آپ کے کلمات دونوں مفاہیم کو جامع ہیں۔

اگر ہم مخلوق کو کلمات سمجھیں تو معلوم ہوگا کہ مخلوق ایک کلمہ جامعہ ہے۔ مگر ہر مخلوق دوسری مخلوق سے ممتاز ہے۔ یہ امتیاز کیوں ہے؟ صرف اس لئے کہ ہر مخلوق میں حق کا ظہور خاص بھی ہے۔ جو ظہور عام سے اس کو ممیز کرتا ہے۔ پس ہر مخلوق دوگانہ مفہوم رکھتی ہے۔

(۱) مفہوم عام (۲) مفہوم خاص

یہی حال کلمات الٰہی کا ہے۔ وہ دونوں مفہوموں کے حامل ہوتے ہیں

(۱) مفہوم عام (۲) مفہوم خاص۔

مثال سے یوں سمجھئے کہ الحمد للہ رب العلمین۔ ایک آیت مبارک ہے۔ جس کا مفہوم عوام و خواص دونوں ہی جانتے ہیں۔ وہ یہ ہے کہ :۔

ساری تعریفیں خدا ہی کے لئے ہیں۔ جو پروردگار عالم و عالمیان ہے مگر خواص باوجودیکہ وہ مفہوم عوام کو سمجھتے ہیں۔ اسی مفہوم عام ہیں ان کیلئے ایک مفہوم خاص بھی ہے۔ مثلاً یہ کہ خدا ہی حامد ہے خدا ہی محمود ہے۔ جب اس نے یہ فرمایا کہ الحمد للہ رب العالمین۔ اس پر غور کرو۔

شیخ نے اس نص میں قرآنی آیات کے مفاہیم خاص سے بحث کی ہے۔ وہ قاعدہ کلیہ کے طور پر واضح کر رہے ہیں کہ کلام حق میں ہر گروہ کے لئے ایسے مفہومات ہوتے ہیں۔ جو ان کے لئے مطابق فہم ہوں۔ فہم عام بھی ہوتی ہے اور فہم خاص بھی ہوتی ہے۔ پس مفہوم عام بھی ہوتا ہے اور خاص بھی ہوتا ہے۔

(۴) حق کے لئے تمام خلق میں ظہور ہے ؟

مخلوقات میں سے فرداً فرداً ہر مخلوق میں حق کا ظہور ہے اور ساری کی ساری مخلوقات میں مجتمعاً کیا ہے ؟ حق کا ظہور ہے۔ یہی وحدت الوجود ہے اور یہی تشبیہہ و تنزیہہ کا ایک دوسرے سے جدا نہ ہوتا ہے۔

(۵) مخلوقات کی معرفت ناممکن ہے۔ کیوں کہ ان کی صورتیں نامتناہی ہیں ان کا معلوم ہونا احاطہ علم سے باہر ہے۔ اس لئے موجودات کا جتنا علم ہے اتنا ہی حق کا علم حاصل ہے۔ اور اس سے جہل دراصل علم و معرفت سے جہل ہے

عالم کی صورتوں سے حق کا زوال ناممکن ہے :

عالم کی صورتیں جن کی کوئی انتہا نہیں ہے۔ دراصل اسمائے الہیہ کی صورتیں ہیں۔ ان اسماء الہیہ کی بھی کوئی انتہا نہیں ہے۔ ہر اسم الٰہی عالم کی ہر صو

بین روح کی طرح ہے۔

صورت اُس اسم الٰہی کی تسبیح کر رہی ہے۔ جو اس کا مصوّر ہے اور مقوّم ہے۔ اس طرح عالم کی ہر چیز خدا کی حمد میں تسبیح کر رہی ہے۔ لیکن اس تسبیح کو وہ لوگ نہیں جان سکتے جو یہ نہیں جانتے کہ کون سا اسم الٰہی کس چیز پر متوجہ ہے۔ اور وہ یہ نہیں جان سکتے کہ درحقیقت وہی حامد ہے وہی محمود ہے۔ جیسا کہ وہ خود فرماتا ہے۔

اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ یعنی سب خوبیاں اللہ ہی کے لئے ہیں۔ جو تمام عالم کا پروردگار ہے۔

اس آیت میں خدائے پاک نے اپنی حمد خود ہی بیان کی ہے اس لئے حامد بھی وہی ہے۔ اور محمود بھی وہی ہے۔

اسم الظاہر صورتِ شئے ہے اور اسم الباطن حقیقتِ شئے ہے۔

اس طور پر جو ظاہر ہے وہی باطن ہے اور جو باطن ہے وہی ظاہر ہے۔

تشبیہ عین تنزیہہ ہے۔ تنزیہہ عین تشبیہ۔

(۶) نفس انسانی میں اجمالاً وہ سب کچھ موجود ہے جو کائنات خارجی میں موجود ہے۔ اس لئے جو شخص اپنے نفس کو مجمل طور پر جانتا ہے وہ کائنات کو بھی مجمل طور پر جانتا ہے۔ اور خالق کائنات کو بھی مجمل طور پر جانتا ہے۔ چونکہ معرفت نفس تفصیلاً محال ہے۔ اس لئے معرفت کائنات اور معرفت حق تفصیلاً محال ہے۔

لَیْسَ کَمِثْلِہٖ شَیْءٌ وَھُوَ السَّمِیْعُ الْبَصِیْر

یہ آیت تشبیہ اور تنزیہہ دونوں کی جامع ہے۔ بظاہر آیت سے مثل کی نفی مفہوم ہوتی ہے۔ اس سے تنزیہہ ثابت ہوتی ہے۔ مگر شیخ اُسی آیت سے تشبیہہ کو بھی ثابت کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک مثل پر جو کاف آیا ہے اُس کاف کے معنی بھی مثل کے ہیں۔ اس لئے آیت کا ترجمہ یہ ہوا کہ اس کے مثل کی مثل کوئی نہیں ہے۔

شیخؒ کے نزدیک حقائق الٰہیہ کا مظہر جامع اور تمام حقائق معنوی کا پیکر مثالی انسان کامل ہے۔ اس لئے مثل کا اطلاق انسان کامل پر صادق آتا ہے مگر اس مثل کی مثل کوئی نہیں ہے۔ اس لئے مثل پہ کاف آنے سے یہ واضح ہوگیا کہ مثل کوئی نہیں ہے۔

علماء نے اس آیت میں کاف حرف تشبیہہ کو زائد بتایا ہے۔ شیخؒ کے نزدیک کلام الٰہی حشو و زوائد سے پاک ہے۔

علما کے نزدیک کاف زائد کی رو سے خدا بے مثل قرار پاتا ہے۔ اور صرف تنزیہ حق ثابت ہوتی ہے۔ شیخؒ کے نزدیک کاف زائد نہ ہونے کی رُو سے انسان کامل بے مثل قرار پاتا ہے۔ اور ان معنوں میں تنزیہہ اور تشبیہہ دونوں ہی لیس کمثلہ کے فقرے سے ثابت ہیں۔

پس مفہوم خاص کوئی من گھڑت نہیں ہوتا۔ بلکہ اس کا ماخذ کلام الٰہیہ ہوتا ہے۔ عام و خاص کا فرق تدبر اور تفکر سے پیدا ہوتا ہے۔ جو کلام الٰہیہ میں واقع ہے۔ دوسرا فرق تزکیہ نفسی کے فرق سے پیدا ہوتا ہے۔ نفس میں نورانیت آجاتی ہے تو انوار قرآنی نفس پہ متجلی ہوتے ہیں۔ شرح صدر سے بھی شرح قرآنی ہوتی ہے اور شروح و تفاسیر سے بھی شرح قرآنی ہوتی ہے۔

دونوں ہی طریق حق ہیں۔ مگر پہلا طریق عوام ہے۔ دوسرا طریق خواص ہے۔

اب لیس کمثلہ شئی سے ملا ہوا دوسرا فقرہ لیجئے وہ یہ ہے۔

وھو السّمیع البصیر (اور وہ (اللہ) سننے والا اور دیکھنے والا ہے) اللہ تعالےٰ سمیع و بصیر ہے سب جانتے ہیں اور یہ مفہوم عوام و خواص دونوں ہی سمجھتے ہیں مگر خواص کے لئے اس میں حظ عظیم ہے جو نصیب عوام نہیں۔ تفصیل کا موقع نہیں چند اجمالی اشارے کافی ہوں گے۔ اگر ذوق ہے تو آپ اس کو مفصل کرلیں۔

(الف) آیت کا پہلا فقرہ تھا لیس کمثلہٖ اس میں تشبیہ اور تنزیہ دونوں جمع ہیں۔

اس آیت کا دوسرا فقرہ وھو السمیع البصیر صفات تشبیہی میں سے ہیں، کیوں کہ خدا نے خود کو بھی سمیع و بصیر فرمایا ہے، اور انسان کو بھی سمیع و بصیر فرمایا ہے۔

(فَجَعَلْنٰهُ سَمِيْعًۢا بَصِيْرًا)

اگر انسان اور خدا میں غیریت حقیقی ہو تو پھر شرک فی الصفات ثابت ہوگا اگر خدا بھی سمیع و بصیر ہو اور انسان بھی سمیع و بصیر ہو مگر چونکہ انسان نمائندۂ حق، جانشین حق، نائب حق ہے، اس لحاظ سے اس کے پاس کچھ بھی اپنا نہیں ہے۔ یہاں تک کہ وجود بھی اپنا نہیں ہے۔ سب کچھ خدا ہی کا ہے۔ اس نقطۂ نظر سے وھو السمیع البصیر کا مفہوم خاص یہ ہوا کہ صرف خدا ہی سمیع ہے۔ جو ہر کان سے سنتا ہے۔ اور صرف خدا ہی بصیر ہے جو ہر آنکھ سے دیکھتا ہے مفہوم خاص یہ ہوا کہ وہی اکیلا سمیع و بصیر ہے، اور یہ کہ یہ تشبیہی آیت تنزیہی آیت بھی ہے۔ اور یہ کہ تشبیہ عین تنزیہ ہے، اور تنزیہ عین تشبیہ ہے۔

قوم نوحؑ نے کانوں میں انگلیاں ڈالیں۔ تاکہ دعوت تنزیہ کانوں میں نہ سنے پائے ——— انہوں نے خود کو اپنے کپڑوں میں ڈھانپ لیا۔ اسی طرح وہ سماعت دعوت سے حجاب اندر حجاب ہو گئے۔ وہ یہ نہ سمجھے کہ جو کپڑا انہوں نے ڈھانپا ہے اس کا بالائی حصہ ظاہر ہے۔ اور اندرونی حصہ جو ان کے جسم سے ملا ہوا ہے۔ وہ باطن ہے۔ اسی طرح وہ تشبیہ محض کے قائل ہو کر یہ نہ معلوم کر سکے کہ تشبیہ بغیر تنزیہ کے پائی ہی نہیں جا سکتی۔ حالانکہ عملاً وہ تنزیہ کی دعوت قبول کر رہے تھے۔

قرآن اور فرقان:۔

تشبیہ اور تنزیہ دونوں ایک دوسرے سے کبھی جدا نہیں۔ قرآن

ان دونوں کو جامع ہے۔ اس لئے قرآن حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا اختصاص ہے۔ کہ آپؐ کی دعوت توحید تنزیہی اور تشبیہی دونوں جہات کو جامع ہے ان دونوں کو الگ الگ سمجھنا فرقان ہے۔ یہ مقام جمع کے مقابلہ میں مقام فرق کا ہے۔ پس سالک کے لئے دو نسبتیں ہیں۔

(۱) قرآنی (۲) فرقانی

قرآنی نسبت تشبیہ اور تنزیہ دونوں کو بیک وقت جامع ہے۔ اور فرقانی نسبت میں یہ جامعیت نہیں ہے۔

میرے نزدیک سالک کے لئے ایک تیسری نسبت اور ہے۔ اور وہ یہ کہ اس کے نفس میں تشبیہ اور تنزیہ کا کیا تصور ہے۔ اور وہ دونوں نسبتوں کو جمع رکھتا ہے۔ یا الگ الگ رکھتا ہے۔ جو کچھ سالک کا خیال ہے وہی اس کے سامنے آتا ہے۔

أَنَا عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِي بِي

قرآن مجید کے فرقان حمید ہونے کا سبب بھی یہی ہے کہ علم الٰہی میں وہ نفوس بھی ہیں جو مقام فرق میں ہیں اور رہیں گے اور رہنا چاہتے ہیں اور وہ نفوس بھی ہیں جو مقام جمع میں ہیں رہیں گے اور رہنا چاہتے ہیں پس قرآن فرقان کو جامع ہے فرقان قرآن کو جامع نہیں ہے۔ اس پر غور کیجئے۔

لیل و نہار:۔

نوح علیہ السلام نے رات دن اپنی قوم کو دعوت توحید دی۔ توحید کی طرف دعوت تشبیہ سے دی جاتی ہے۔ یہ دعوت تشبیہ سے تمثیل اور تمثیل سے تصویر اور تصویر سے صورت پرستی تک لے جاتی ہے۔ قوم نوح اسی توحید سے بت پرست ہو چکی تھی۔ یہ حضرت شیثؑ کی تعلیم توحید جو کثرت اسمائی پر تھی تھی۔ اس کثرت اسمائی کو ان کی قوم وحدت الٰہی کے تابع نہ کر سکی تھی۔ اس

کثرت پرست، صورت پرست، بت پرست تھے۔

حضرت نوحؑ نے ان کو کثرت کی طرف سے وحدت کی طرف بلایا۔ تشبیہ سے تنزیہہ کی طرف بلایا۔ یہ بلانا دن سے رات کی طرف بلانا تھا۔ دن سے مراد تشبیہہ ہے، رات سے مراد تنزیہہ ہے۔ مگر ان کی قوم جو تشبیہہ میں گرفتار تھی اپنے الہوں کو تشبیہہ میں منحصر سمجھتی تھی۔ اس لئے تنزیہی دعوت کو قبول نہ کیا۔ اور اپنے تشبیہی الہوں پر صابر رہے۔ اور یہ طے کیا کہ اپنے الہوں کو نہ چھوڑیں گے۔ اور اس الٰہ منزہ کو اختیار نہیں کریں گے جس کی دعوت نوحؑ دے رہے ہیں۔ اگر وہ ان الہوں کو چھوڑ دیتے تو ان الہوں میں جو حق ہے اس کے مشاہدے سے وہ محروم ہو جاتے۔ کیوں کہ ہر شئے میں ظہور حق ہے۔ اور جس شئے کا مشاہدہ ہوتا ہے حقیقت میں حق ہی کا مشاہدہ ہوتا ہے۔ مگر یہ نقطۂ نظر تشبیہی ہے جس میں تنزیہہ سے علیحدگی ہے۔ اس لئے حضرت نوحؑ نے اپنی قوم کو تنزیہہ کی طرف بلایا تاکہ وہ خدا کی تنزیہہ اور تشبیہہ دونوں ہی سے عبادت کریں۔

جہاں عبادت کی جا رہی ہے وہ جلوہ گاہِ حق ہے۔ مگر جاہل اس کو نہیں جانتا اور گمان غیر کے ساتھ اس کو پوجتا ہے۔ اور شرک میں مبتلا ہوتا ہے۔

اس آیت میں قضیٰ یعنی حکم بمعنی امر لیا جائے۔ یہ مفہوم عام ہوگا۔ یہ امر تشریعی کی قسم سے شمار ہوگا جس میں خدا بندوں کو حکم دیتا ہے کہ یہ کام کرو۔ یہ کام نہ کرو۔ بندے اس حکم کی تعمیل کرتے بھی ہیں اور نہیں بھی کرتے۔ —

مگر اس آیت کا مفہوم خاص یہ ہے کہ یہ قضائے حق ہے۔ قضا و قدر ہے اٹل فیصلہ ہے کہ ازل سے ابد تک پرستش اسی کی ہوگی۔ غیر اللہ کی پرستش تو جب ہوتی کہ غیر اللہ کا کہیں وجود بھی ہوتا۔ وجود تو صرف اللہ ہی کے لئے ہے ما سوا معدوم و مفقود ہے۔ تو اس کی پوجا بھی ناممکن ہے۔ مشرکین جو اپنے معبودوں کو غیر اللہ سمجھ کر پوجتے ہیں وہ اس بات کو نہیں جانتے کہ یہ بھی مظاہر حق اور تجلی گاہ حق ہیں۔ وہ معدوم کو موجود سمجھتے ہیں (بتوں کو) اور موجود کو معدوم سمجھتے

ہیں (خدا کو) یہ ان کا گمان فاسد اور وہم باطل ہے۔

"فاجر" اس کا مفہوم عام سب کو معلوم ہے۔ فاجر چونکہ اس کو کہتے ہیں جو چھپی چیزوں کو ظاہر کرے جن کو چھپائے رکھنا چاہیئے تھا جیسے گناہ کھلم کھلا کرنا۔ عریانی، فحاشی، بے حیائی اعلانیہ کرنا فجور ہے۔

مفہوم خاص یہ ہے کہ انسان خدا کا بھید ہے

(الانسان سرّی وانا سرّہٗ)

بس جس طرح خدا نے انسان کے بھید کو چھپایا کہ وہ خود اس میں چھپا رہا اور بندے کو ظاہر کر دیا۔ اسی طور پر انسان کو چاہیئے کہ خود چھپ جائے اور خدا کو ظاہر کرے۔ خدا کو ظاہر کرنے کے معنی یہ ہیں کہ اپنی جزوی خودی کو ظاہر کرے۔ تاکہ خدا ہی باقی رہ جائے۔ یہ فجور ہے کہ اپنی جزوی خودی کو ظاہر کرے۔ اور خدا کو بھی ظاہر کرے۔

کافر۔ چھپانے والے کو کہتے ہیں۔ کاشتکار کو کافر کہا جاتا ہے۔ کہ وہ اپنے دانے زمین میں چھپاتا ہے۔ یہ مفہوم عام سب کو معلوم ہے۔ مفہوم خاص یہ ہے خدا کو چھپائے خود کو ظاہر کرے۔ حق کو چھپائے باطل کو ظاہر کرے۔ رب کو چھپائے بندے کو ظاہر کرے۔ موجود کو چھپائے معدوم کو ظاہر کرے

نار:۔ آگ کو کہتے ہیں۔ یہ مفہوم عام ہے۔ مفہوم خاص یہ ہے کہ نار معنوی مراد لی جائے جیسا کہ احادیث نبوی میں غصے کو آگ فرمایا ہے۔ حسد کو نار کہا گیا۔ حرص و طمع کو آگ کہا گیا۔ شہوات کو آگ کہا گیا۔ یہ آگ معنوی ہے۔ طبیعت اس آگ کا منبع اور معدن ہے۔ دراصل یہ آتش طبیعت ہے۔ انسان اس آگ میں جلتا رہتا ہے۔ دوزخ کا مزہ چکھتا رہتا ہے۔ اس آگ سے اہل نار کا تشخص ہو جاتا ہے۔ یعنی ناری طبیعت کیا ہے دوزخ کی فرع ہے اور فرع کو اصل سے متصل ہوتا ہے۔

ان لوگوں کے برعکس اہل نور ہیں یہ وہ لوگ ہیں جو نور ایمان نور احسان نور

عرفان سے مشرف ہیں۔ دوزخ کی آگ ان سے پناہ مانگتی ہے۔ جب وہ دوزخ پر وارد ہوں گے۔ تو دوزخ کہے گی کہ اے بندۂ مومن جلدی سے گذر جا تیرا نور میری نار کو بجھا رہا ہے۔ ؎

در حدیث آمد کہ مومن در دعا
چوں اماں جوید ز دوزخ از خدا
دوزخ از وے ہم اماں جوید بجاں
کہ خدایا دور دارم از فلاں

یرسل مِدْ رارا :-

بارش ایک مفہوم عام ہے۔ جو سب جانتے ہیں۔ اور مفہوم خاص یہ ہے کہ وہ علم وحکمت کا نزول ہے۔ جس طرح آسمان سے پانی برستا ہے تو اس سے گندی زمینوں میں عفونت پیدا ہوتی ہے اور اچھی زمینوں میں سرسبزی و شادابی ہوتی ہے۔ نہریں جاری ہوتی ہیں۔ تالاب اور چشمے ذخیرہ اندوز اور فائدہ رساں ہوتے ہیں۔ شورہ زار۔ اور سنگلاخ زمین اور چٹانیں بارش کو جذب نہیں کرتیں۔ اسی طور پر آسمان سے باران رحمت۔ باران علم ومعرفت نازل ہوتا ہے۔ مگر قلوب انسانی اپنی استعداد کے لحاظ سے مختلف زمینوں کے مانند ہیں۔ کوئی دل بنجر ہے کوئی دل شورہ زار اور کوئی مزبلہ زار ہے۔ کوئی سنگلاخ ہے۔ کوئی چٹان ہے۔ کوئی نرم اور گداز ہے۔ نرم اور گداز سرزمین قلب آب رحمت جذب کرتی ہے۔ اسمیں نخلستان علم اور گلستان معرفت اگتا ہے۔ شقی القلب رحمت سے دور باران علم وحکمت سے مہجور اور حقائق و معرفت سے محروم رہ جاتا ہے۔

بارش سے مراد قرآن لیا جا سکتا ہے جس سے قلوب مومنین پر علوم الہیہ کی رم جھم رم جھم برآن بارش ہوتی رہتی ہے۔ اور قلوب منکرین میں خطرات وساوس۔ اوہام وظنون کی طرح جڑیں پکڑتے ہیں جیسے بنجر زمین میں خبگلی اور

خار دار جھاڑ پھونس سے پیدا ہو جاتے ہیں۔

ویمدد کم باموال :۔ یعنی وہ تمہاری مدد اموال سے کرے گا۔

مال کا مفہوم عام سب کو معلوم ہے مال اس چیز کو کہتے ہیں جس کی طرف طبیعت کا میلان ہو۔ مگر جب میلان خاطر حق کی طرف ہو جائے تو یہ ایسا مال ہے جو تمام اموال کو جامع ہے حق کی طرف میلان سے بندہ خدا کی ملکیت ہو جاتا ہے۔ ایسے بندگانِ خدا کے انفس و اموال کا مالک خدا ہو جاتا ہے۔ اس لئے ان کی نظر اپنے آپ پر اور اپنے اموال پر پڑتی ہے۔ تو اس مشہد میں وہ اپنے آپ کو دیکھتے ہی نہیں بلکہ وہ خدا کی طرف ایسا میلان قوی رکھتے ہیں کہ خدا ہی کو دیکھتے ہیں۔ خدا کو دیکھنا ممکن ہی نہیں ہے۔ سوائے اس کے کہ اپنی نفس کو زنگ انانیت سے پاک کر کے اس آئینے میں خود کو دیکھے اور خود کو غیر حق نہ دیکھے یہی کمالِ معرفت ہے کہ وجود سے اپنی نسبت اٹھ جائے۔ اور خدا کی نسبت سے موجود ہو، جو خود کو عین حق جانتا ہے وہی عالم ہے، اور جو نہیں جانتا وہ غیر عالم ہے اپنے علم سے غیر اللہ کو معلوم کرتے ہیں۔ حالانکہ عالم صرف وہ ہے جو عالم باللہ ہو۔ اور جس کو علم حق اجازت ہی نہ دے کہ وہ غیر اللہ کی طرف التفات کرے۔ یہ مال کا مفہوم خاص ہوا۔ جو مفہوم عام سے ممتاز ہے۔

واطیعوا من لم یزدہ مالہٗ وَوَلَدُہٗ اِلّا خسارا۔

اور ایسے شخص کی انہوں نے پیروی کی جس کے مال اور اولاد نے اس کو بڑھایا نہیں بلکہ اس کے گھاٹے کو بڑھایا۔

وَلَد کے مفہوم سے سب واقف ہیں۔ مگر اس کا مفہوم خاص یہ ہے کہ عقل بمنزلہ مرد کے ہے۔ اور نفس بمنزلہ عورت کے ہے۔ عقل فاعل ہے اور نفس منفعل ہے۔ جس کی عقل اس کے نفس پر غالب ہے تو اس فعل و انفعال سے جو نتائج فکری مرتب ہوتے ہیں وہ بمنزلہ اولاد صحیح کے ہیں۔ اور جن کی

عقلیں نفسوں سے مغلوب ہیں ان کے نتائج فکری فاسد ہوتے ہیں۔جو بمنزلہ اولادِ فاسد کے ہوتے ہیں۔ یہ نظر و فکر فاسد کے نتائج ہیں۔

مطلب یہ ہے کہ جس طرح اولادِ ظاہری مرد و عورت کی یکجائی کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اور اس اولاد میں باپ کے اثرات ظاہر ہوتے ہیں اسی طرح فکر و نظر کے نتائج بھی اولادِ معنوی کی حیثیت رکھتے ہیں فکر و نظر فاسد ہو تو اس کے نتائج فاسد ہی ہوں گے۔ اور اس سے خسارہ بڑھتا ہی چلا جائے گا۔ اسی طور پر مال ہو یا اولاد یعنی میلانِ خاطر ہو یا نظر و فکر (اولاد) ہو پستی فکر و نظر کی طرف ہی بڑھتے ہیں۔ یہ بڑا خسارہ ہے۔ جس کو وہ اپنی ملک سمجھتے ہیں۔ وہ ان کے ہاتھ سے نکل گیا مال کام آیا نہ اولاد کام آئی۔ کیوں کہ ان کی بنیاد ہی فاسد تھی۔ اس لیئے وہ ملکیت ان سے زائل ہو گئی۔ صرف حق تعالےٰ کے لیئے ملکیت ثابت ہوئی۔ امت نوحؑ سے خدا تعالےٰ نے فرمادیا تھا کہ تم میرے سوائے کسی کو وکیل نہ بناؤ۔ امتِ نوحؑ خدا کو وکیل بناتی تو پھر ان کے لیئے ملکیت ثابت ہوتی مگر اس نے ایسا نہ کیا تو ملکیت بھی اس سے زائل ہو گئی۔

اُمتِ محمدیؐ کو خدا نے خلیفہ بنایا اور حکم دیا کہ تم ان چیزوں کو خرچ کرو۔ جن میں تم کو اللہ نے اپنا خلیفہ بنایا ہے۔ اس سے ملکیت خدا کی ثابت ہے۔ اور یہ ملکیت خلفاء کے زیر تصرف ہے۔ مگر حقیقت میں خلفاء خود بھی خدا ہی کی ملک ہیں۔ اور اس لیئے خدا کے لیئے ملک در ملک ثابت ہوئی۔ جیسا کہ ترمذیؒ نے فرمایا۔

(حکیم محمد بن علی ترمذی المتوفی ۲۸۵ھ صاحب تذکرۃ الاولیاء)

"یا رب اگر میں تیری ملک ہوں تو تو بھی میری ملک ہے"۔

فتوحات الملک جلد ۲ صفحہ ۶ سوال سولھوال "

"کم مجالس ملک الملک" ؟

مکر و مکراً کبّارا۔ انہوں نے بڑے بڑے مکر کیئے وہ تنزیہہ کو چھپا

رہے تھے۔ اور صرف تشبیہہ کے پرستار تھے۔

یہ اُن کا مکر تھا۔ اسی طرح نوحؑ خوب جانتے تھے کہ تشبیہہ بھی حق ہے مگر انہوں نے اپنی قوم کو تشبیہہ محض سے تشبیہہ میں تنزیہہ کی دعوت دی۔ یہ بجائے خود مکر تھا جس کا جواب اُن کی قوم نے مکر ہی سے دیا۔

وَقَضٰی رَبُّكَ اَلَّا تَعْبُدُوْٓا اِلَّآ اِیَّاهُ۔ یعنی تمہارے رب کا حکم ہے کہ تم صرف اسی کی عبادت کرو۔

چونکہ یہ قضائے الٰہی ہے اس کو ٹالا نہیں جا سکتا۔ لامحالہ عبادت اسی کی ہو رہی ہے۔ اس کے غیر کی پوجا نہ ہوئی ہے نہ ہوگی۔ عارف جانتا ہے۔ کہ جو چیز بھی پوجی، مخبتین عاجزی اور فروتنی کرنے والوں کو کہتے ہیں۔ یہ مفہوم عام ہے لیکن لغت عرب اور مفہوم خاص میں مخبتین وہ ہیں جن کی آتشِ طبیعت بجھ چکی ہے۔ اس لئے آتشِ دوزخ سے اُن کو کوئی نسبت ہی نہیں۔ نہ طبعی نہ قلبی۔ وہ اصحاب النار کے زمرے سے نکل گئے۔ جب نارِ طبیعت بجھ جاتی ہے۔ تو اس طبیعت میں آتشِ شوق شعلہ فگن ہوتی ہے۔ آتشِ عشق بھڑکتی ہے۔

اُدْخِلُوْا نَارًا۔ وہ آگ میں داخل کئے گئے۔

عام مفہوم :۔ آتشِ دوزخ میں ڈالے گئے۔

خاص مفہوم :۔ یہ ہے کہ وہ آتشِ شوق میں ڈال دیئے گئے۔ اور یہ آگ ایسی ہے کہ ہر آگ اس کے سامنے ہیچ ہے جس طرح آگ میں خس و خاشاک جل کر نیست و نابود ہو جاتے ہیں آتشِ شوق بھی سالک کے خس و خاشاکِ وجود کو نیست و نابود اور اس کے تعین کو کلیتاً فنا کر دیتی ہے۔

وَلَا تَزِدِ الظّٰلِمِیْنَ اِلَّا ضَلٰلًا۔

ظالم کا مفہوم عام سب کو معلوم ہے۔

ظالموں سے مراد خدا کے برگزیدہ بندے ہیں۔ جیسا کہ سورہ فاطر (آیت ۲۹)

ظالموں کو وارثین کتاب اور اہل صفا میں تقدم اور اولیت حاصل ہے۔

مقتصد اور خیرات میں سبقت کرنے والوں کا ذکر مؤخر ہے۔ یہ مفہوم خاص ہے۔ ظالم اپنے نفس جزوی پر ظلم کرتا ہے، کہ اس کو راہ خدا میں فنا کرتا ہے یہ ظلم محمود ہے۔ اور ظالم کو برگزیدہ بندہ بناتا ہے۔ انسان کو ظلوم وجہول فرمایا گیا۔ یہ ظلم بھی اسی مفہوم خاص کا حامل ہے۔ ظلم ظلمت کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ اور ظلمت، غیب، غیب الغیب اور مرتبہ عماء کی طرف نشان دہی کرتی ہے۔ پس ظالم وہ ہے جو عالم نور وظہور کی کثرت سے نکلکر غیب ذاتی میں چھپ جاتا ہے۔ احکام تعین سے غیب کے اندھیروں میں روپوش ہوجاتا ہے۔

حیرت:۔ معرفتِ نفس، معرفتِ خلق، معرفتِ حق میں حیرت کا مقام آتا ہے۔ یہ حیرت دو قسم کی ہوتی ہے۔

حیرتِ مذموم:۔ وہ جاہل جو شرائع کے احکام کو نہ جانتے ہیں نہ پہچانتے ہیں، خواہ وہ کتنے ہی عاقل کیوں نہ ہوں، کتنے ہی عقلی گھوڑے دوڑا سکتے ہوں۔ راہِ معرفت میں تھک کر حیرت زدہ ہوکر مایوس ہوکر بیٹھ جاتے ہیں۔ اور اپنے خیال میں وجودِ حق کے منکر ہوجاتے ہیں۔ یا شک کرنے لگتے ہیں کہ "حق" ہے بھی یا نہیں ہے۔ یہ حیرت مذموم ہے۔

حیرتِ محمود:۔ لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا یعنی ہم ان کو اپنی راہیں دکھائیں گے۔ حیرت مذمومہ ضلالت ہے حیرتِ محمودہ ہدایت ہے۔

ضلالت میں کوئی راہ بھی حق کی طرف نہیں ملتی۔ ہدایت میں ہر ایک راہ راہِ حق ہوکر سامنے آتی ہے۔ یہاں سالک کو حیرت لاحق ہوتی ہے کہ ایک سبیل "راستہ" دکھانے کی بجائے اس کو بے شمار سُبل (راستے) دکھائے جاتے ہیں۔

چونکہ اسماءِ الٰہی بے شمار ہیں۔ اور ہر اسم الٰہی کی شریعت دوسرے اسم کی شریعت سے جداگانہ ہے۔ پھر ہر اسم کی شریعت چونکہ ایک راہ ہے۔

اس لیے بے شمار اسمائے اللہ کیا ہیں؟

یہ بے شمار راستے ہیں جو اللہ کی طرف جاتے ہیں۔ اس مرحلے پر سالک جو کسی ایک راہ پر چلنے والا ہے متحیر ہو جاتا ہے کہ وہ کس راہ پر چلے۔ کس راہ پر نہ چلے، جب کہ بے شمار راہیں سامنے ہیں۔ اور ان میں سے ہر ایک راہ، راہِ حق ہے۔ یہ حیرت محمودہ یا حیرت محمود ہے۔

اغرقوا۔ ان کو ڈبو دیا گیا۔

پانی میں ڈوب جانے یا ڈبو دیئے جانے کا مفہوم عام سب کو معلوم ہے۔ مفہوم خاص ہے کہ ان دور افتادہ قطروں کی کثرت کو بحرِ وحدت میں غرق کر دیا گیا۔ بحرِ وحدت کیا ہے؟ علم الٰہی ہے۔ وہی سب کا مبداء ہے۔ وہی سب کا معاد ہے۔

فنائے اختیاری میں وہ ناکام رہے تو ان پر فنائے اضطراری وارد کی گئی فروع اصل سے متصل ہو گئیں۔ اجزا کل میں چھپ گئے۔ قطرے دریا میں مل گئے۔

نوح علیہ السلام نے دعا میں اسم رب پکارا۔ اسم الٰہیہ کو نہ پکارا عوام کے نزدیک رب اور الٰہ کا مفہوم عام ایک ہی ہے، مگر مفہوم خاص عارف اسماء کے نزدیک یہ ہے۔ کہ صفات الوہیت میں سے سب سے زیادہ خاص صورت یہ ہے کہ الٰہ معبود ہے۔ اور بندے عابد ہیں۔ جو اس کی تعظیم و تکریم تسبیح و تقدیس کرتے ہیں اور صفات ربوبیت میں سے اعلیٰ ترین صفت یہ ہے کہ رب مسئول ہے۔ اور بندے اس کے دربار میں سائل ہیں۔ یہی راز ہے کہ شریعت میں بسم اللہ کے ساتھ عبدیت کی اجازت ہے اور اسم رب کے ساتھ دعا کی اجازت ہے۔

نماز میں نمازی اللہ اکبر لا الٰہ الا اللہ سبحان اللہ اللہ الصمد الحمد للہ کہتے ہیں اور دعا میں کہتے ہیں۔ رب اغفرلی ربنا ظلمنا انفسنا الخ ربنا

اٰتنا فی الدنیا حسنۃ و فی الاٰخرۃ حسنۃ وغیرہ وغیرہ۔

شیخ اکبرؒ اس سے بھی بلند تر مفہوم مراد لیتے ہیں۔ ان کے نزدیک الوہیت ہر آن متنوع ہوتی رہتی ہے۔ اور ہر آن نئی شان میں نمایاں ہوتی رہتی ہے۔ اس لئے الوہیت دائمی تلون اور تنوع رکھتی ہے۔

اللہ کے اسمائے حسنیٰ میں سے ہر اسم رب ہے اور تمام اسمائے الٰہیہ ارباب ہیں۔ اس لئے اسمائے حسنیٰ میں سے ہر اسم کی ربوبیت جو اس اسم کے لئے ثابت ہے وہ کبھی متغیر نہیں ہوتی۔ ہمیشہ مربوب کی طرف متوجہ رہتی ہے اس لئے دعا میں اسم رب سے تمسک واجب ہے۔ بلکہ رب کے اسم خاص سے دعا کی جاتی ہے تو وہ قبول ہوتی ہے۔ مثلاً طلب رحمت کے لئے الرحمٰن الرحیم سے طلب مغفرت کے لئے اَلغَفّار اَلغَنِیُّ سے طلب عطایا کے لئے المعطی سے سوال کیا جائے۔

بہرحال اس مسئلہ کا تعلق معرفت اسماء سے ہے۔ عارف جانتا ہے کہ کون سے اسم رب سے کس دعا میں رجوع کیا جائے۔ غیر عارف اس کو نہیں جانتا وہ تو یہ نہیں جانتا کہ وہ خود کون سے اسم رب کا مربوب ہے۔

نوح علیہ السلام نے ان کی ہلاکت کے لئے جو بد دعا کی دراصل وہ ان کے حق میں دعا تھی۔ ہلاکت کے معنی فنا ہیں اور بغیر فنا کے بقا میسر نہیں آتی۔ یہ دعا تھی کہ ان کے تعینات جو حجاب حق ہیں۔ فنا ہو جائیں۔ یہ بھی فرمایا کہ یہ لوگ بچ رہیں گے تو فاجروں اور کافروں کی پیدائش کا سبب ہوں گے۔

فاجر۔ پوشیدہ چیزوں کو کھول کر ظاہر کرنے والا ہے۔

کافر:۔ کھلی ہوئی چیزوں کو پوشیدہ کرنے والا ہے۔

قوم نوحؑ نے یہ بھید ظاہر کیا کہ تشبیہ کی رو سے اس کے معبودین اللہ کا ظہور ہیں۔ اور یہ بھید ظاہر کرنے کے بجائے انہوں نے اس کو چھپایا کہ وہ معبودین عین حق ہیں بلکہ یہ ظاہر کیا ہے کہ ہم ان معبودین کو اس لئے پوجتے ہیں کہ ہم کو در

قرب الٰہی کے مرتبے پر فائز کر دیں۔ یہ اسی حق کا چھپانا ہے جس کو انہوں نے ظاہر کیا ہے۔ پس ان کا حق کو ظاہر کرنا فجور تھا۔ اور حق کا چھپانا کفر تھا۔

ضلالت کی دُعا!

بتایا جا چکا ہے کہ ضلالت حیرت کے معنی میں ہے۔ یہاں رب زدنی فیک تحیرا کا مفہوم خاص ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ نوح علیہ السلام نے قوم کے لئے جو بظاہر بد دعا کی تھی در اصل وہ دعا تھی۔

اسرار نوحؑ سے واقفیت کے لئے فلک شمس تک ترقی کی جائے۔ یہ گمان نہ کرنا چاہیئے کہ شیخؒ علم نجوم کے ان معنوں میں قائل تھے جن کا مفہوم معروف و معلوم عوام ہے۔

جیسا کہ آپ جا بجا پڑھ چکے ہیں شیخؒ کا مسلک وحدت الوجود ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ کائنات ذہنی و خارجی میں وجود حق کے سوائے کچھ بھی موجود نہیں ہے۔

موجودات میں سے ہر موجود کی تعبیر وجود حق سے ہوتی ہے۔ اور عالم کثرت میں جو گوناگونی پائی جاتی ہے اس تنوع اور نہ تلون کی تعبیر اسماء اللہ سے کی جاتی ہے، وہ اسمائے الٰہیہ کی صورتیں ہیں۔ اور ان میں جو حقائق ہیں وہ اسمائے الٰہیہ کے حقائق ہیں پس ہر موجود کی صورت در اصل صورتِ حق ہے۔ اور ہر موجود کی حقیقت اصل میں حقیقتِ حق ہے پس افلاک و نجوم کی صورت بھی صورت حق ہے۔ اور ان میں جو حقائق کار فرما ہیں وہ بھی حق ہی کی معنوی صورتیں ہیں۔

بت پرستوں کی طرح ستارہ پرست بھی اپنے معبودوں کو غیر خدا سمجھ کر پوجتے ہیں۔ یہ کہ گمان غیریت اُن کا وہم باطل ہے۔ مگر وہ اس پر مطلع نہیں ہیں۔ ظاہر عین باطن ہے۔ باطن عین ظاہر ہے۔ جسم عین روح ہے روح عین جسم ہے۔ کوئی چیز یہاں ایسی نہیں کہ ظاہر ہی ظاہر ہو۔ اور اس کا باطن نہ ہو کیونکہ

اسم الٰہیہ کی وہ مظہر ہے۔ اور اسم الٰہیہ صورت بھی رکھتا ہے اور معنی بھی رکھتا ہے جس کو حقیقت کہا جاتا ہے یہی حقیقت ہر شئے کی روح ہے۔

پس کائنات کی ہر شئے ذی روح ہے یہی حال افلاک نجوم کا ہے۔ ان کی روحانیت یہی ہے کہ ان میں بھی دوسری چیزوں کی طرح اسماء اللہ متوجہ ہیں۔ ان اسماء نے ان کو اپنی صورتیں بھی عطا کی ہیں۔ اور اپنے حقائق بھی عطا کئے ہیں۔ جو کوئی ان صورتوں کا اور ان حقائق کا منکر ہے وہ جاہل ہے۔ اور اسمائے الٰہیہ کے مراتب داخلی و خارجی نہیں جانتا یہ نہ جاننا بھی بعض اسماء کی صورت ہے۔

سبوحیہ کی فص کلمۂ نوحیہ

جاننا چاہیئے کہ اہلِ حقائق کے نزدیک جنابِ الٰہی سے تنزیہہ کرنا عین تحدید اور تقیید ہے اور تنزیہہ کرنے والا یا جاہل ہوگا یا بے ادب۔ اور جب ان دونوں نے مطلقاً تنزیہہ کی اور دونوں تنزیہہ کے قائل ہوئے۔ اور اس کا قائل اگر شریعتوں پر ایمان لایا ہے اور تنزیہہ کرکے تنزیہہ ہی پر ٹھہر گیا اور سوائے تنزیہہ کے اور کچھ نہیں دیکھتا ہے تو اس نے بے ادبی کی اور حق تعالیٰ اور تمام انبیاء علیہم السلام کو جھٹلایا۔ درحالیکہ وہ اس بات سے بے خبر ہے اور خیال کرتا ہے کہ میں علمِ حقائق حاصل کر رہا ہوں حالانکہ وہ علمِ حقائق کو فوت کر رہا ہے اور ان لوگوں کی مانند ہے جو بعض پر ایمان لاتے اور بعض کے ساتھ کفر کرتے ہیں۔ اور علی الخصوص یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ شرائع الٰہی جب حق تعالیٰ کے بارے میں کلام کرتی ہوں تو وہ ظاہری مفہومات کے لحاظ سے عام خلائق کے لئے ہوتی ہیں۔ اور ہر گروہ کے لئے اس کے الفاظ کے طریقوں سے خاص مفہومات بھی ہیں اور وہ لفظ جس زبان میں ہو دونوں مفہومات کو شامل ہوتا ہے اور وہ اس زبان کا وضعی لفظ ہوتا ہے کیونکہ حق تعالیٰ کا ہر مخلوق میں ایک خاص طور پر ظہور ہے اسی واسطے وہ ہر مفہوم میں ظاہر ہے اور وہی ہر مفہوم سے باطن ہے۔ اور یہی عالم اسم ظاہر ہے۔ جیسے کہ حق تعالیٰ باعتبار معنیٰ اور حقیقت کے اس ظاہر کی روح ہے۔ اسی واسطے وہ باطن ہوا اور حق تعالیٰ کو صورِ عالم کے ساتھ ظاہر میں وہ نسبت ہے جو روح مدبّر بدن کو صورت سے ہے اور اسی واسطے انسان کی تعریف میں مثلاً اسی کے ظاہر اور باطن کو لیتے ہیں اور اسی طرح ہر محدود کی تعریف میں وہ ماخوذ ہے اور تمام چیزوں کی حد سے حق تعالیٰ محدود ہو جاتا ہے اور عالم کی

تمام صورتیں ضبط اور احاطہ میں نہیں آسکتی ہیں اور نہ اُس کی ہر صورت کی حد جانی جاسکتی ہے۔ مگر اُس قدر صورتوں کی حد معلوم ہو سکتی ہے جتنی ہر عالم کے ذہن میں عالم کی صورتیں حاصل ہیں۔ اسی طرح سے حق تعالیٰ کی حد بھی معلوم ہو سکتی ہے کیونکہ اس کی حد تمام صورتوں کے علم سے معلوم ہو سکتی ہے اور تمام صورتوں کا علم حاصل ہونا محال ہے۔ پس حق تعالیٰ کی حد بھی محال ہوئی۔

اسی طرح جس نے اس کی تشبیہ کی اور تنزیہہ نہ کی پس اس نے بھی حق تعالیٰ کو مقیّد اور محدود کر دیا اور حق تعالیٰ کو اس نے پہچانا ہی نہیں اور جس نے اپنی معرفت میں تشبیہ اور تنزیہہ دونوں کو جمع کیا اور دونوں وصفوں سے اس کو مجملاً موصوف کیا تو اس نے حق تعالیٰ کو مجملاً پہچانا اور اجمال کی وجہ یہ ہے کہ اُس کو عالم کی تمام صورتوں کا احاطہ نہ کرنے سے تفصیلی تشبیہ اور تنزیہہ محال ہے۔ اس لئے خدا کو یہ تفصیلاً نہیں جان سکتا ہے۔

جیسے کہ اُس نے اپنے نفس کو مجملاً پہچانا اور تفصیلاً نہ پہچانا اور رسول خدا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حق تعالیٰ کی معرفت کو نفس کی معرفت سے مربوط فرمایا اور کہا من عرف نفسہ فقد عرف ربہ (جس نے اپنے نفس کو پہچانا اس نے اپنے خدا کو پہچانا) اور حق تعالیٰ نے فرمایا کہ سنریھم اٰیٰتنا فی الآفاق وفی انفسھم حتّٰی یتبیّن لھم انہ الحق۔ (یعنی میں اپنی نشانیاں آفاق اور ان کے نفسوں میں ان کو دکھلاؤں گا تاکہ ان کو ظاہر ہو جائے کہ وہ حق ہے) آفاق وہ ہے جو تم سے صورۃً ظاہر ہے۔ اور فی انفسھم سے تمہاری عین مراد ہے ھم کی ضمیر دیکھنے والوں کی طرف عود کرتی ہے۔ وہ حق اور ثابت ہے کیونکہ تم اس کی صورت ہو اور وہ تمہاری رُوح ہے پس تم اس کے لئے مثل صورت جسمیہ کے ہو، جو تمہارے لئے ہے اور وہ تمہارے لئے مثل رُوح کے ہے، جو تمہاری صورت بدن کی تدبیر کرتی ہے اور حد تمہارے ظاہر و باطن دونوں کو شامل ہے۔ کیونکہ رُوح کے بدن سے نکلنے کے بعد جو صورت کہ باقی ہے وہ انسان نہیں ہے بلکہ کہتے ہیں کہ وہ ایک

صورت ہے جو صورت انسان کے مشابہ ہے۔ پھر اس میں اور لکڑی اور پتھر کی صورت میں کوئی فرق نہیں ہے اور نہ اس پر انسان کا اطلاق صحیح ہو سکتا ہے۔ مگر مجازاً اور حقیقتاً صحیح نہیں ہے۔ اور صورتِ عالم سے حق تعالیٰ کا زوال کبھی ممکن نہیں ہے۔ پس اللہ تعالیٰ کے لئے الوہیت، حقیقی حد ہے، مجازی نہیں ہے۔ جیسے کہ حیات میں بدن کا انسان، حدِ حقیقی ہے اور جیسے کہ ظاہر صورتِ انسان کی زبان سے اپنی رُوح اور نفس اور تدبیر بدن کی تعریف اور ثنا خوانی کرتی ہے۔ ویسے ہی اللہ نے عالم کی ان صورتوں کو بنایا ہے کہ وہ سب اس کی حمد کی تسبیح کرتی ہیں۔ لیکن ہم لوگ ان کی تسبیح اور تہلیل نہیں سمجھتے۔ کیونکہ ہم لوگوں کو عالم کی تمام صورتوں پر احاطہ نہیں ہے۔ پس یہ سب حق تعالیٰ کی زبان ہیں۔ وہ اپنے حق کی حمد و ثنا میں ناطق ہیں۔ اسی واسطے اللہ نے فرمایا کہ الحمد للہ رب العٰلمین یعنی سب حمد، اللہ ہی کے لئے ہے جو تمام عالم کا پروردگار ہے۔ یعنی اسی کی طرف حمد و ثنا کا انجام ہے اور ادھر ہی یہ سب عود کرتے ہیں۔ پس وہ خود مدّاح اور ممدوح دونوں ہے۔

فان قلت بالتنزیہ کنت مقیداً
اور اگر تو تنزیہ کہتا ہے تو تو اس کو مقید کر دینے والا ہے۔

وان قلت بالتشبیہ کنت محدداً
اور اگر تو تشبیہ کہتا ہے تو تو اسے محدود کر دینے والا ہے۔

وان قلت بالامرین کنت مسدّداً
اور اگر تو تشبیہ اور تنزیہ دونوں کو کہتا ہے تو تو راہ راست پر ہے۔

وکنت اماماً فی المعارف سیّداً
اور تو معارف کا امام اور سردار ہے۔

فمن قال بالاشفاع کان مشرکاً
اور جو حق اور خلق دونوں کو دو کہتا ہے تو وہ شرک کرنے والا ہے۔

ومن قال بالافراد کان موحّداً
اور جو دونوں کو ایک کہتا ہے وہی موحّد ہے۔

فایاک والتشبیہ ان کنت ثانیاً
اور اگر تو خلق کو دوسرا قرار دیتا ہے تو

وایاک والتنزیہ ان کنت مفرداً
اور اگر تو فقط حق تعالیٰ کا مقر ہے تو

تجھے تشبیہ سے ڈرنا چاہیئے۔ تجھے تنزیہہ سے بچنا چاہیئے۔

فما انت ھو بل انت ھو و تراہ فی عین الامور مسرحا و مقیدا

اور تو من حیث الاطلاق وہ نہیں ہے بلکہ تو وہی ہے اور تو اس کو اشیاء کے عین میں باعتبار غیب وہویت کے۔ مطلق اور مقید دیکھتا ہے۔

اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ لَیْسَ کَمِثْلِہٖ شَیْءٌ یعنی اس کے مانند کوئی شے نہیں ہے۔ اس میں تنزیہہ کو فرمایا اور کہا کہ وَھُوَ السَّمِیْعُ الْبَصِیْرُ یعنی وہی سننے اور دیکھنے والا ہے۔ اس میں تشبیہ کو فرمایا، اور لَیْسَ کَمِثْلِہٖ شَیْءٌ میں کاف کو ثابت رکھکر اللہ نے اپنے کو مثل سے تشبیہ دی اور مثل کو ثابت کرکے دو قرار دیا تو اس میں تشبیہ نکلی اور ھو السمیع البصیر میں تنزیہہ فرمائی اور حصر سے وہ اکیلا سمع اور بصر سے منصف ہوا تو اس میں تنزیہہ نکلی۔ اگر نوح علیہ السلام اپنی قوم کو دونوں دعوتوں میں جمع کرتے تو وہ لوگ اس کو قبول کرتے لیکن انھوں نے قوم کو پہلے جہر یعنی تشبیہ کی طرف بلایا۔ پھر ان کو بعد اس کے سر یعنی تنزیہہ کی طرف بُلایا۔ پھر ان سے کہا تم لوگ خدا سے چاہو کہ تمھارے وجود اور صفات کو اپنے وجود اور صفات سے حق تعالیٰ ڈھانک لے کیونکہ وہ تمام صفات کو اپنی ذات وصفات سے ڈھانکنے والا اور چھپا لینے والا ہے اور حضرت نوحؑ نے فرمایا کہ میں نے اپنی قوم کو خفیہ اور علانیہ یا عالم غیب اور شہادت دونوں کی دعوت کی لیکن میری دعوت سے ان کی نفرت اور کرختگی ہی بڑھتی گئی اور حضرت نوحؑ نے اپنی قوم کا حال ذکر کیا کہ ان لوگوں نے میری دعوت سے اپنے کو قصداً بہرا بنا لیا کیونکہ وہ لوگ جانتے تھے کہ ان کی دعوت کے قبول کرنے سے ہم پر کیا واجب ہوگا پس اللہ والے علماء حضرت نوح علیہ السلام کے اشارہ کو سمجھتے ہیں کہ انھوں نے ذم کی صورت میں اپنی قوم کے حق میں تعریف کی ہے اور جانتے ہیں کہ قوم نے ان کی دعوت کو نہ قبول کیا کیونکہ دعوت میں فرقان یعنی علیحدگی تھی اور اصل امر قرآن یعنی جمع ہے اور فرقان نہیں ہے جو لوگ کہ قرآن یعنی جمع کے رہنے والے ہوں پس وہ کبھی فرقان یعنی علیحدگی کی طرف کان نہیں دھرتے ہیں اگرچہ وہ اس میں ضرور ہے

کیونکہ قرآن (جمع) فرقان (یعنی تفرق) کو شامل ہے اور فرقان قرآن کو شامل نہیں ہے اور اسی سبب سے قرآن سے رسول اللہؐ ہی مختص ہوتے اور یہ اُمت جو اور اُمتوں سے افضل ہے اور لوگوں کے لئے نکالی گئی ہے اس سے مشرف ہوئی اور آیت لیس کمثلہٖ شئی جو ایک ہی کلام ہے اس میں تشبیہ اور تنزیہہ دونوں جامع ہیں پس کاش کہ نوح علیہ السلام کوئی عبارت اس آیت کی لاتے تو وہ لوگ دعوت کو قبول کر لیتے۔ کیونکہ رسول اللہؐ نے ایک ہی آیت میں بلکہ نصف ہی آیت میں تشبیہ اور تنزیہہ دونوں کر لیں۔ اور نوح علیہ السلام نے اپنی قوم کو امر مخفی کی طرف اُن کی عقل اور روحانیت کی جہت سے بُلایا کیونکہ وہ غیب ہے اور علانیہ کی طرف ان کی ظاہر صورت اور حِس کی جہت سے بلایا اور دعوت میں مثل آیت لیس کمثلہٖ شئی کے جمع نہ فرمایا۔ پس اُن کے دل فرقان کے سبب سے متنفر ہوئے پھر یہ کہ وعظ سے ان کو بھاگنا پڑا۔ پھر خود نوح علیہ السلام نے فرمایا کہ میں نے ان کو یہ دعوت اس لئے کی کہ اللہ تعالیٰ ان کو رحمت سے ڈھانک لے اور اس لئے دعوت نہیں کی کہ اصلِ امر ان پر کھل جائے۔ اور ان کی قوم نوح علیہ السلام سے یہ بات سمجھ چکی تھی اُسی واسطے انھوں نے اپنے کانوں میں انگلیاں رکھ لیں اور کپڑوں سے اپنے منہ چھپا لئے اور یہ سب ڈھانکنے ہی کی صورت تھی جس کی طرف نوح علیہ السلام نے ان کی دعوت کی تھی۔ پس ان لوگوں نے ان کی دعوت کو فعل سے قبول کیا اور زبان سے لبیک کہکر قبول نہ کیا او لیس کمثلہٖ شئی میں مثل کی اثبات اور اس کی نفی دونوں ہیں اسی واسطے خود رسول اللہؐ نے فرمایا ہے کہ مجھ کو جوامع الکلم عنایت ہوئی ہے۔

پس محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی قوم کو فقط تشبیہ اور تنزیہہ کی طرف جن کو رات اور دن سے تعبیر کیا گیا ہے نہ بلایا۔ بلکہ ان کو رات یعنی تنزیہہ کی طرف عین دن یعنی تشبیہ میں بلایا اور دن یعنی تشبیہ کی طرف عین رات یعنی تنزیہہ میں بلایا۔ یا وحدت کی طرف عین کثرت میں اور کثرت کی طرف عین وحدت میں بُلایا اور حضرت نوح علیہ السلام

نے اپنی قوم سے حکمت کے بارے میں فرمایا کہ یرسل السمآء علیکم مدراراً (یعنی تم پر ابر کو پانی برسانے والا بھیجے گا) اور وہ معانی اور نظر اعتباری میں عقلی معارف اور استدلالات ہیں ویمدد کم باموال (یعنی وہ تمہاری مدد مالوں سے کرے گا) یعنی اس چیز سے جو تمہارے ساتھ حق کی طرف میل کرے اور جب وہ تمہارے ساتھ حق کی طرف میل کرے گا تو تم لوگ اپنی ہی صورت اس میں دیکھو گے۔ پھر جو کوئی تم میں سے خیال کرے کہ اس نے حق تعالیٰ کو دیکھا تو اس نے نہ پہچانا اور جس نے تم میں سے یہ جانا کہ میں نے خود ہی کو دیکھا تو وہ عارف باللہ ہے۔ اسی واسطے لوگوں کی دو قسمیں ہوئیں عالم اور غیر عالم۔ اور حضرت نوح نے فرمایا کہ واتبعوا من لم یزدہ مالہ وولدہ الا خساراً (اور ایسے شخص کی انھوں نے پیروی کی جس کے مال اور اولاد نے اس کو نہ بڑھایا بلکہ اس کے گھاٹے کو بڑھایا) اور ولدہ وہ ہے جس کو ان کی نظر فکری نے ان کے لئے نتیجہ دیا ہو اور اس امر کو جاننا مشاہدہ پر موقوف ہے اور نظر و فکر کے نتیجہ سے یہ بہت دور ہے اور اس سے ان کا خسارہ بڑھتا گیا پس ان کی تجارت نے ان کو نفع نہ دیا اور جو کچھ کہ ان کے ہاتھ میں تھا اور اس کو وہ لوگ اپنا ملک خیال کرتے تھے وہ سب ان سے زائل ہو گیا۔

اور محمدیوں کی شان میں اللہ نے فرمایا کہ انفقوا مما جعلکم مستخلفین فیہ (یعنی تم ان چیزوں کو خرچ کرو جن میں تم کو اللہ نے اپنا خلیفہ بنایا) اور نوح علیہ السلام کی امت کی شان میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ان لا تتخذوا من دونی وکیلا (یعنی میرے سوائے دوسرے کو تم اپنا وکیل نہ بناؤ) پس اللہ نے ان کے لئے ملک کو ثابت کیا اور اس میں اپنے لئے وکالت رکھی اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے جانشین ہیں اور ملک اللہ ہی کے لئے ہے اور نوح علیہ السلام کی امت میں اللہ ان کا وکیل ہے تو ملک ان کی ہوئی اور یہ ملک بھی خلافت کی ملک ہے۔ پس حق تعالیٰ ملک در ملک ہوا چنانچہ شیخ ترمذی نے ایسا کہا ہے ومکروا مکراً کباراً (اور انھوں

نے بڑے بڑے مکر کیے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے مدعو کی دعوت کرنا خود مکر ہے۔
اس لیے مدعو ابتداء سے اس کا قائل نہ تھا کہ وہ انتہا میں اس کی طرف بلایا جائے
ادعوا الی اللہ (میں خدا کی جانب بلاتا ہوں) یہ خود مکر ہے۔ علیٰ بصیرۃ
(واقف کاری پر) اس میں حضرت نوحؑ نے تنبیہ فرمائی کہ کل امور اسی کے لیے ہیں۔ پھر
ان لوگوں نے اس کو مکر سے قبول بھی کیا۔ جیسا کہ حضرت نوحؑ نے ان کو مکر کے ساتھ
دعوت دی۔ پھر اولیاء محمدی آئے اور وہ سمجھے کہ اللہ کی طرف دعوت کرنا باعتبار
اس کی ہویت کے نہیں ہے۔ بلکہ وہ باعتبار اس کے اسماء کے ہے۔ اسی واسطے
اللہ پاک نے فرمایا کہ یوم نحشر المتقین الی الرحمٰن وفدا (اور جس دن
میں تقیدات سے بچنے والوں کو رحمٰن کی طرف مثل مہمانوں اور رسولوں کے جمع کروں
گا) یہاں اللہ نے "الیٰ" حرف غایت کو اور اس کو اسم "رحمٰن" سے مقرون کیا۔ پس اس
اشارہ سے مجھکو بتلا دیا کہ تمام عالم اسم الٰہی کے تحت خیر ہے اور ان کو واجب ہے
کہ تقیدات سے بچتے رہیں پھر قوم نے مکر میں کہا کہ لا تذرن الھتکم ولا تذرن
ودا ولا سواعا ولا یغوث و یعوق و نسرا (یعنی کبھی تم لوگ اپنے خداؤں
کو نہ چھوڑو، اور نہ کبھی ود کو چھوڑو، اور نہ سواع اور نہ یغوث و یعوق اور نسر کو)
(یہ تمام بت حضرت نوح علیہ السلام کی قوم کے تھے۔ ود بصورت عورت،
سواع بصورت مرد، یغوث بصورت شیر، یعوق بصورت گھوڑا، اور
نسر بصورت گدھ تھا) کیونکہ جب وہ لوگ ان کو چھوڑ دیتے تو اسی قدر
حق تعالیٰ سے ان کو جہالت ہوتی۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کی ہر معبود میں ایک خاص جہت
ہے۔ عارف اسے پہچانتا ہے اور جاہل اس سے لاعلم ہے اور محمدیوں میں اللہ تعالیٰ
نے فرمایا وقضیٰ ربک ان لا تعبدوا الا ایاہ (یعنی اور تمہارا خدا حکم کر چکا
ہے کہ تم سوائے اس کے کسی کی عبادت نہ کرو) اور جاننے والا جانتا ہے کہ ان صورتوں
میں جو ظاہر ہیں کون پوجا جاتا ہے؟ اور ان میں کون معبود ہے؟ اور یہ تفریق اور کثرت
مثل اعضاء کے صور محسوسہ میں ہے اور مثل قویٰ معنوی کے صور روحانیہ میں ہے

پس ہر معبود میں غیر اللہ کی عبادت نہیں ہوئی ہے اور ادنی مرتبہ عبادت کا ان میں الوہیت کو خیال کرنا ہے اور کاش کہ یہ خیال نہ ہوتا تو پتھر وغیرہ کبھی پوجے نہیں جاتے، اور اسی واسطے حق تعالیٰ نے رسول اللہ سے فرمایا قُلْ سَمُّوْهُمْ دکہو کہ تم ان خداؤں کا نام لو، پس اگر وہ لوگ ان کا نام لیتے تو پتھر اور درخت اور ستارہ وغیرہ ان کا نام بتاتے اور اگر ان سے کہا جاتا کہ تم نے کسی کی عبادت کی تو وہ کہتے کہ اللہ کی اور وہ لوگ یہ نہ کہتے تھے کہ ہم اللہ کی عبادت کرتے ہیں اور نہ وہ حصر کر کے کہتے تھے کہ ہم اس اللہ معین کی عبادت کرتے ہیں جو سب معبودوں کا معبود ہے، اور اعلیٰ درجہ عبادت کا یہ ہے کہ ان کو مظہر الہٰی جانے اور اُن کی اس اعتبار سے تعظیم کرے اور حق تعالیٰ کو اسی مظہر میں محصور اور محدود نہ کرے۔

اللہ نے فرمایا کہ وَبَشِّرِ الْمُخْبِتِيْنَ الَّذِيْنَ یعنی خبت نار طبیعتهم (اور خبر دو ان کو مخبتین سے جن کی طبیعت کی آگ بجھ گئی ہے، پھر وہ لوگ جواب میں اللہ کہتے ہیں اور طبیعت نہیں کہتے۔ قَدْ اَضَلُّوْا كَثِيْرًا (اور بہت لوگوں کو انھوں نے گمراہ کر دیا) یعنی بہت لوگوں کو واحد کے شمار میں مختلف جہات اور نسبتوں سے انھوں نے متحیر کر دیا ہے۔ وَلَا تَزِدِ الظّٰلِمِيْنَ (یعنی ان ظالموں کو جو اپنے نفس پر ظلم کرتے ہیں) اور وہ لوگ کتاب کے وارث اور میرے نزدیک برگزیدہ ہیں۔ سوائے ضلالت یعنی حیرت کے اور کچھ نہ بڑھا۔ یہ ظالم اس آیت میں مذکور ہیں۔ ثُمَّ اَوْرَثْنَا الْكِتٰبَ الَّذِيْنَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهٖ وَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌۢ بِالْخَيْرٰتِ۔ (پھر ہم نے کتاب کا ان کو وارث کیا جو میرے بندوں سے میرے نزدیک مقبول اور برگزیدہ ہیں۔ پس بعض ان میں سے اپنے نفس پر ظلم کرنے والے ہیں، یعنی اپنے وجود کو بھلا دیتے ہیں، اور حیرت سے راہ بھولتے ہیں، اور بعض ان میں سے میانہ رو اور متوسط ہیں، اور بعض اُن سے اعمالِ خیر میں سبقت کرنے والے ہیں)۔ پس ظالم تین میں سے اول ہیں اور ان کو اللہ نے مقتصد اور سابق پر مقدم رکھا اور علماء محمدی کہتے ہیں کہ

رَبِّ زِدْنِی فِیکَ تَحَیُّرًا ۔ (اے میرے مالک مجھ میں تو اپنا تحیّر اور حیرت بڑھا) اور امّتِ موسیٰ کے بارے میں اللہ نے فرمایا کہ کُلَّمَا اَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِیهِ وَاِذَا اَظْلَمَ عَلَیْهِمْ قَامُوْا ۔ یعنی جب تجلّیِ الٰہی نے ان کی روحوں اور قویٰ کو روشن کیا، تب وہ لوگ مقامات اور عالمِ قدس کی طرف چلے اور جب تجلّیِ الٰہی نے منقطع ہو کر راستہ کو ان پر تاریک کر دیا تو وہ لوگ ٹھہر گئے۔ پس حیرت والے کو حرکتِ دوری ہے اور حرکتِ دوری قطب کی ہر چہار طرف ہوتی ہے اس واسطے حیرت والا کبھی مطلب سے ہٹا ہی نہیں ہے اور مستطیل راستہ کا چلنے والا مقصد سے دوسری طرف میلان رکھتا ہے اور مطلب سے باہر ہے اور وہ اس چیز کو ڈھونڈھ رہا ہے، جو اسی میں ہے اور جب وہ باہر ڈھونڈھتا ہے تو صرف اس کا وہم و خیال اُدھر ہے۔ اُس طرف اس کی غایت ہے۔ پس اس کے واسطے ابتدا اور انتہا اور اُن کا مابین بھی ہے اور حرکتِ دوریہ والے کو ابتدا ہی نہیں ہے تاکہ اس کو مِنْ ابتدائیہ لازم ہو اور نہ اس کی کوئی غایت ہے تاکہ اس پر اِلیٰ انتہائیہ حکم کرے۔ پس اسی کے لئے تمام و کمال وجود ہے۔ اور اسی کو جَوَامِعُ الْکَلِم اور جَوَامِعُ الْحِکَم دی گئی ہے۔ وَمِمَّا خَطِیْئَاتِهِمْ اُغْرِقُوْا (اور اپنے گناہوں سے وہ غرق کئے گئے) اور یہ وہ چیز تھی جس نے ان کو وہاں تک پہنچا دیا۔ پھر وہ لوگ دریائے علم اللہ میں غرق ہو گئے اور پیچانے والی حیرت تھی فَاُدْخِلُوْا نَارًا ۔ پھر وہ لوگ علم کے پانی میں غرق اور شوق کی آگ میں داخل کئے گئے اور محمدیوں کی شان میں اللہ نے فرمایا وَاِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ (اور جب دریائے علم جوش زن ہوا) اور یہ سجّرت السّنّور سے مشتق ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ تم نے تنور جلایا۔ فَلَمْ یَجِدُوْا لَهُمْ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ اَنْصَارًا (پھر ان لوگوں نے غیر خدا کو اپنا انصار اور معین و مددگار نہ پایا) پس انھوں نے اللہ ہی کو اپنا انصار پایا اور اسی میں ابد تک ہلاک ہوئے۔ پس اگر اللہ ان کو ساحلِ طبیعت پر نکالتا تو ان کو اس درجہ بلند اور منزلِ رفیع سے گرا دیتا۔ اگرچہ یہ سب اللہ ہی کے لئے ہے اور اللہ ہی سے

قائم ہے بلکہ کل، مِنَ حَیْثُ الْکُلُّ، اللہ ہی ہے۔ پھر نوح علیہ السلام نے کہا رَبِّ، اے میرے مالک اور انھوں نے اِلٰھی یعنی، اے میرے خدا، نہ کہا۔ کیونکہ رب کو مربوب کے ساتھ ثبوت ہے اور الٰہ مختلف اسموں میں نوعیت لیتا ہے کیونکہ اللہ نے فرمایا کُلَّ یَوْمٍ ھُوَ فِیْ شَاْنٍ (ہر روز بلکہ ہر وقت وہ نئی شان میں ہے) پس رب سے انھوں نے تکوین کا ثبوت چاہا ہے کیونکہ ترقی بغیر ثبوتِ تکوین کے صحیح نہیں ہے۔ لَا تَذَرْ عَلَی الْاَرْضِ (زمین پر نہ چھوڑ) حضرت نوح علیہ السلام ان پر بددعا کرتے ہیں کہ وہ سب زمین کے اندر ہو جائیں اور زمین سے کل عالم اجسام مراد ہے۔ اور محمد لیوں کے بارے میں حکم ہوا کہ لو دلیتم بحبل لہبط علی اللہ۔ (یعنی اگر تم رسی سے ڈول لٹکاؤ تو وہ اللہ ہی پر گرے گا)۔ اور لَہٗ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ (اسی کا ہے جو کچھ آسمانوں اور زمینوں میں ہے) اور جب تم زمین میں دفن کئے گئے اور وہ تمہارے لئے ظرف ہے تو اس میں تم حضرتِ الٰہی کے ساتھ ہوئے چنانچہ حکم ہوا وَفِیْھَا نُعِیْدُکُمْ وَمِنْھَا نُخْرِجُکُمْ تَارَۃً اُخْرٰی (اور زمین میں تم کو پلٹاتا ہوں اور اسی سے دوسری مرتبہ تم کو میں نکالوں گا کیونکہ جہت کا اختلاف پلٹانے اور نکالنے کو مقتضی ہے)۔ مِنَ الْکٰفِرِیْنَ یعنی کافروں سے جو اپنی ہستی کو چھپانے والے ہیں اور کپڑوں سے اپنے کو ڈھانکتے ہیں۔ وجعلوا اصابعھم فی اذانھم اور اپنی انگلیوں کو اپنے کانوں میں کئے ہیں اور نبیوں کے کلام کو اور ان کی دعوت کو قبول نہیں کرتے۔

کیونکہ وہ اپنے وجودات کے خفاء کو ذاتِ باری کے وجود میں طالب تھے کیونکہ حضرت نوحؑ نے ان کی دعوت اس واسطے کی تھی کہ اللہ تعالیٰ ان کے وجودات کو ڈھانک لے دَیَّارًا کوئی مکان والا یعنی کوئی انا کہنے والا باقی نہ رہے تاکہ منفعت بھی عام ہو جیسے کہ دعوتِ عام ہے اِنَّکَ اِنْ تَذَرْھُمْ کیونکہ تو اگر ان کو چھوڑ دے گا یُضِلُّوْا عِبَادَکَ تیرے بندوں کو وہ حیرت میں ڈالیں گے پھر وہ ان کو عبودیت سے نکالیں گے اور ربوبیت کے اسرار میں ان کو لائیں گے

جو اُن میں ہے۔ پس وہ لوگ بندہ اور رب دونوں ہوں گے۔
وَلَا یَلِدُوْا اور نہ نتیجہ دیں گے اور نہ ظاہر کریں گے۔ اِلَّا فَاجِرًا
مگر مخفی امر کے ظاہر کرنے اور فاش کرنے والے کو کَفَّارًا اور
بعد ظاہر کرنے کے ظاہر کی ہوئی چیز کے چھپانے والے اور مخفی کرنے والے کو۔ پس وہ لوگ
مخفی رازوں کو علانیہ کہیں گے اور پھر بعد ظاہر کرنے کے عوام سے اس کو چھپائیں
گے اور دیکھنے والا صاحب عقل اس میں حیرت کرے گا اور ظاہر کرنے والے کا
مطلب اس کے ظاہر کرنے سے نہ پہچانے گا اور نہ چھپانے والے کا مقصود اس
کے چھپانے سے سمجھے گا اور ظاہر کرنے والا اور چھپانے والا دونوں ایک ہی شخص ہوں
گے۔ رَبِّ اغْفِرْلِی اے میرے مالک میرے وجود کو تو چھپا لے اور میرے ہی سبب
سے میرے کمالات پر پردہ ڈال دے تاکہ میرا مقام اور میری قدر لوگوں کو نہ معلوم
ہو۔ جیسے کہ تیری قدر لوگوں کو تیری اس آیت میں نہیں معلوم ہے۔ وَمَا قَدَرُوا
اللّٰہَ حَقَّ قَدْرِہٖ اور لوگوں نے اللہ کی ویسی قدر نہ کی جیسی اس کی قدر چاہیئے۔ لِمَنْ
دَخَلَ بَیْتِیَ اور اس کو چھپا جو میرے گھر میں داخل ہو (یعنی میرے قلب میں، یعنی
بعد فنا کے جب میرا قلب اللہ کا گھر ہو جائے اور وہ میرے قلب میں تجلی کرے تو کسی
کو یہ ظاہر نہ ہو) مُؤْمِنًا یعنی ان اخبارات الٰہیہ کا میں تصدیق کرنے والا ہو جاؤں جو
میرے قلب میں تجلیٔ الٰہی کے وقت حاصل ہو اور اخبارات الٰہی وہ ہیں جن کو اس
کے نفس نے ظاہر ہونے کے بعد کہا ہو وَلِلْمُؤْمِنِیْنَ اور میرے عقول کو چھپا دے
وَالْمُؤْمِنَاتِ اور میرے نفوس کو مخفی کر دے وَلَا تَزِدِ الظّٰلِمِیْنَ اور نہ زیادہ
کر ظالموں کو جو غواشی کے سبب سے مستتر ہیں اور وہ اہل غیب جو حجب ظلمانی کے
پیچھے محفوظ ہیں اِلَّا تَبَارًا مگر ہلاکی کو، یعنی اپنی ذات میں تو ان کی ہلاکت کو بڑھا تاکہ وہ
لوگ ذات حق کے مشاہدے سے اپنے نفسوں کو نہ پہچانیں اور اپنے کو مشاہدہ نہ کریں
جو کوئی نوح علیہ السلام کے اسرار پر واقفیت چاہتا ہو تو اس کو فلک الشمس تک ترقی
چاہیئے اور وہ اسرار میری کتاب تنزلات الموصلیۃ میں مذکور ہیں۔ والسلام

٤ ــ فص حكمة قدوسية في كلمة إدريسية

العلو نسبتان « علو مكان وعلو مكانة . فعلو المكان « ورفعناه مكاناً علياً » .
أعلى الأمكنة المكان الذي تدور عليه رحى عالم الأفلاك وهو فلك الشمس ،
فيه مقام روحانية إدريس عليه السلام . وتحته سبعة أفلاك وفوقه سبعة
أفلاك وهو الخامس عشر . فالذي فوقه فلك الأحمر وفلك المشترى وفلك
كيوان وفلك المنازل والفلك الأطلس فلك البروج وفلك الكرسي وفلك
العرش . والذي دونه فلك الزهرة وفلك الكاتب ، وفلك القمر ، وكرة
الأثير ، وكرة الهوى ، وكرة الماء ، وكرة التراب . فمن حيث هو قطب
الأفلاك هو رفيع المكان . وأما علو المكانة فهو لنا أعني المحمديين . قال الله
تعالى « وأنتمُ الأعْلَوْنَ واللهُ معكم » في هذا العلو ؛ وهو يتعالى عن المكان لا
عن المكانة . ولما خافت نفوس العمّال منا أتبع (٢١ ا) المعية بقوله
« ولن يتركم أعمالكم » : فالعمل يطلب المكان والعلم يطلب المكانة ، فجمع لنا
بين الرفعتين علوّ المكان بالعمل وعلو المكانة بالعلم . ثم قال تنزيهاً للاشتراك
بالمعية « سبّح اسمَ رَبّكَ الأعلَى » عن هذا الاشتراك المعنوي . ومن أعجب
الأمور كون الإنسان أعلى الموجودات ، أعني الإنسان الكامل ، وما نسب إليه
العلو إلا بالتبعية « إما إلى المكان وإما إلى المكانة وهي المنزلة . فما كان علوه
لذاته . فهو العليّ بعلو المكان وبعلو المكانة . فالعلو لهما . فعلو المكان .
« الرحمن عَلَى العرش استوى » وهو أعلى الأماكن . وعلو المكانة « كل شيء
هالك إلا وجهه » ؛ و « إليه يُرْجَع الأمر كله » ؛ « أ إله مع الله » . و..
قال الله تعالى « ورفعناه مكاناً علياً » فجعل « علياً » نعتاً للمكان ، « وإذ
قالَ ربكَ للملائكةِ إني جاعلٌ في الأرض خليفة » ، فهذا علو المكانة . وقال
في الملائكة « أستكبرت أم كنت من العالين » فجعل العلو للملائكة . فلو
كان لكونهم ملائكة لدخل الملائكة كلهم في (٢١ ب هذا العلو .
فلما لم يعم « مع اشتراكهم في حد الملائكة » عرفنا أن هذا علو المكانة عند

الله . وكذلك الخلفاء من الناس لو كان علوهم بالخلافة علواً ذاتياً لكان لكل إنسان . فلما لم يعم عرفنا أن ذلك العلو للمكانة . ومن أسمائه الحسنى العلي على من وما ثم إلا هو ؟ فهو العلي لذاته . أو عن ماذا وما هو إلا هو ؟ فعلوه لنفسه . وهو من حيث الوجود عين الموجودات . فالمسمى محدثات هي العلية لذاتها وليست إلا هو. فهو العلي لا علو إضافة ، لأن الأعيان التي لها العدم الثابت فيه ما شمّت رائحة من الموجود ؛ فهي على حالها مع تعداد الصور في الموجودات . والعين واحدة من المجموع في المجموع . فوجود الكثرة في الأسماء وهي النسب ، وهي أمور عدمية. وليس إلا العين الذي هو الذات . فهو العلي لنفسه لا بالإضافة . فما في العالم من هذه الحيثية علو إضافة ، لكن الوجوه الوجودية متفاضلة . فعلو الإضافة موجود في العين الواحدة من حيث الوجوه الكثيرة . لذلك نقول فيه هو لا هو ، أنت لا أنت . قال الخراز (٢٢ ا) رحمه الله تعالى ، وهو وجه من وجوه الحق ولسان من ألسنته ينطق عن نفسه بأن الله تعالى لا يعرف إلا بجمعه بين الأضداد في الحكم عليه بها . فهو الأول والآخر والظاهر والباطن . فهو عين ما ظهر ، وهو عين ما بطن في حال ظهوره . وما ثمّ من يراه غيره ، وما ثم من يبطن عنه ، فهو ظاهر لنفسه باطن عنه . وهو المسمى أبا سعيد الخراز وغير ذلك من أسماء المحدثات . فيقول الباطن لا إذا قال الظاهر أنا ، ويقول الظاهر لا إذا قال الباطن أنا . وهذا في كل ضد ، والمتكلم واحد وهو عين السامع . يقول النبي صلى الله عليه وسلم : « وما حدّثت به أنفسها » فهي المحدثة السامعة حديثها ، العالمة بما حدثت به أنفسها ، والعين واحدة واختلفت الأحكام . ولا سبيل إلى جهل مثل هذا فإنه يعلمه كل إنسان من نفسه وهو صورة الحق . فاختلطت الأمور وظهرت الأعداد بالواحد في المراتب المعلومة . فأوجد الواحد العدد ، وفصّل العدد الواحد ، وما ظهر حكم العدد إلا بالمعدود . والمعدود منه عدم ومنه وجود ، فقد يعدم الشيء من حيث الحس وهو موجود من حيث العقل . فلا بد من عدد ومعدود (٢٢ ب) ولا بد من واحد ينشىء ذلك فينشأ بسببه . فإن

كل مرتبة من العدد حقيقة واحدة كالتسعة مثلاً والعشرة إلى أدنى وإلى أكثر إلى غير نهاية ، ما هي مجموع ، ولا ينفك عنها اسم جمع الآحاد .

فإن الاثنين حقيقة واحدة والثلاثة حقيقة واحدة ، بالغاً ما بلغت هذه المراتب ، وإن كانت واحدة . فما عين واحدة منهن عين ما بقي . فالجمع أخذها فنقول بها منها ، ونحكم بها عليها . قد ظهر في هذا القول عشرون مراتبة ، فقد دخلها التركيب فما تنفك تثبت عين ما هو منفي عندك لذاته .

ومن عرف ما قررناه في الأعداد ، وأن نفيها عين إثباتها ، علم أن الحق المنزه هو الخلق المشبه ، وإن كان قد تميز الخلق من الخالق . فالأمر الخالق المخلوق ، والأمر المخلوق الخالق . كل ذلك من عين واحدة ، لا ، بل هو العين الواحد وهو العيون الكثيرة . فانظر ماذا ترى « قال يا أبت افعل ما تؤمر » ؛ الولد عين أبيه . فما رأى يذبح سوى نفسه . « وفداه بذبح عظيم » ظهر بصورة كبش من ظهر بصورة إنسان . وظهر (٢٣ ا) بصورة ولد : ، بل بحكم ولد من هو عين الوالد . « وخلق منها زوجها » : فما نكح سوى نفسه : فمنه الصاحبة والولد والأمر واحد في العدد . فمن الطبيعة ومن الظاهر منها ؛ وما رأيناها نقصت بما ظهر منها ولا زادت بعدم ما ظهر؟ وما الذي ظهر غيرها : وما هي عين ما ظهر لاختلاف الصور بالحكم عليها ! فهذا بارد يابس وهذا حار يابس : فجمع باليبس وأبان بغير ذلك . والجامع الطبيعة ، ، بل العين الطبيعية . فعالم الطبيعة صور في مرآة واحدة ؛ لا ، بل صورة واحدة في مرايا مختلفة . فما ثم إلا حيرة لتفرق النظر . ومن عرف ما قلناه لم يحر . وإن كان في مزيد علم فليس إلا من حكم المحل ، والمحل عين العين الثابتة : فيها يتنوع الحق في المجلى فتتنوع الأحكام عليه ، فيقبل كل حكم ، وما يحكم عليه إلا عين ما تجلى فيه ، وما ثمّ إلا هذا :

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا وليس خلقاً بذاك الوجه فادكروا

من يدر ما قلت لم تخذل بصيرته وليس يدريه إلا من له بصر

جمّع وفرّق فإن العين واحدة وهي الكثيرة لا تبقى ولا تذر

فالعلي لنفسه هو الذي يكون له الكمال الذي يستغرق به جميع الأمور الوجودية والنسب العدمية بحيث لا يمكن أن يفوته نعت منها، وسواء كانت محمودة (٢٣ ب) عرفاً وعقلاً وشرعاً أو مذمومة عرفاً وعقلاً وشرعاً وليس ذلك إلا لمسمى الله تعالى خاصة. وأما غير مسمى الله مما هو مجلى له أو صورة فيه، فإن كان مجلى له فيقع التفاضل – لا بد من ذلك – بين مجلى ومجلى؛ وإن كان صورة فيه فتلك الصورة عين الكمال الذاتي لأنها عين ما ظهرت فيه. فالذي لمسمى الله هو الذي لتلك الصورة. ولا يقال هي هو ولا هي غيره. وقد أشار أبو القاسم بن قسّي في خلْعِه إلى هذا بقوله: إن كل اسم إلهي يتسمى بجميع الأسماء الإلهية وينعت بها. وذلك أن كل اسم يدل على الذات وعلى المعنى الذي سيق له ويطلبه. فمن حيث دلالته على الذات له جميع الأسماء، ومن حيث دلالته على المعنى الذي ينفرد به، يتميز عن غيره كالرب والخالق والمصوّر إلى غير ذلك. فالاسم المسمى من حيث الذات والاسم غير المسمى من حيث ما يختص به من المعنى الذي سيق له. فإذا فهمت أن لعليّ ما ذكرناه علمت أنه ليس علو المكان ولا علو المكانة، فإن علو المكانة يختص بولاة الأمر كالسلطان والحكام والوزراء والقضاة وكل ذي منصب سواء كانت فيه أهلية لذلك المنصب أو لم تكن، والعلو بالصفات ليس كذلك فإنه قد يكون أعلم الناس يتحكم (٢٤ ا) فيه من له منصب التحكم وإن كان أجهل الناس. فهذا عليٌّ بالمكانة بحكم التبع ما هو عليٌّ في نفسه فإذا عزل زالت رفعته والعالم ليس كذلك.

چوتھی حکمت

(تنبیہات و تشریحات)

قدوسیہ کی فص کلمۂ ادریسیہ

فص الحکمۃ السبوحیہ (نوحیہ) کو شیخ نے حکمتِ قدوسیہ پر مقدم کیا۔ حالانکہ نوح علیہ السلام تاریخی اعتبار سے ادریس علیہ السلام سے متاخر ہیں اس کے باوجود ذوق تنزیہہ کے اعتبار سے دونوں کو متقارن کیا۔ چونکہ تقدیس تنزیہ سے زیادہ بلیغ چیز ہے اور بلیغ بات دیر سے سمجھ میں آتی ہے۔ اس لئے حکمتِ قدوسیہ کو ابلغ ہونے کی وجہ سے کلمۂ سبوحیہ سے موخر بیان کیا گیا۔ تسبیح یہ ہے کہ ذات کی شریک ذات سے تنزیہ کی جائے اور اس کو سمات نقص و عجز سے منزہ سمجھا جائے۔ لیکن تقدیس میں یہ مفہوم بھی شامل ہے جو بیان کیا گیا اور اس کے علاوہ یہ مفہوم بھی تقدیس میں شامل ہے کہ حق تعالیٰ کی تنزیہہ اس طور پر کی جائے جس سے لوازم امکان اور تعلق اسباب کی نفی ہو جائے۔ غرضیکہ ہر ایسی چیز سے تنزیہہ کی جائے۔ جس سے ذات ان احکام تعینات سے پاک ہو جن سے تحدید و تقیید مفہوم ہوتی ہے۔

حضرت ادریس علیہ السلام نے تجرید تنزیہہ میں نہایت مشقت اور مبالغے سے کام لیا۔ یہاں تک کہ آپؑ کے نفس پر روحانیت غالب آگئی۔ آپ نے جسم سے خلع کیا اور ملائکہ سے جا ملے آپؑ ان میں شامل ہو گئے اور افلاک کی روحانیت سے متصل ہو گئے اور وہاں سے عالم قدس تک ترقی کی اس حال میں آپ سولہ سال قائم رہے۔ اس زمانہ میں آپ نے کچھ نہ کھایا۔ گویا تنزیہہ آپ کے لئے ذوقی اور

و بہدا فی شئے ہو کر آپ کے نفس میں گھل مل گئی۔ جس کا ثمرہ خرقِ عادت تھا۔

رہی نوح علیہ السلام کی تنزیہہ سو وہ عقلی تھی۔ چونکہ آپ اول المرسلین تھے اسلئے آپ نے افہامِ امت کو ملحوظ رکھتے ہوئے تنزیہہ میں مبالغے سے اتنا کام نہیں لیا جتنا ادریس علیہ السلام نے کام لیا۔ اور طریقِ رسالت یہی تھا کہ تنزیہہ کو تشبیہہ سے الگ نہ رکھا جائے۔ آپ نے نکاح کیا اس سے بچے پیدا ہوئے۔ برخلاف ادریس علیہ السلام کے کہ احکام نفس ان سے منقطع ہو چکے تھے اور آپ سے نفس کی خواہشیں دور ہو چکی تھیں۔ اور آپ کی طبیعت آپ سے رخصت ہو چکی تھی۔ اس طور پر احکامِ طبیعت احکامِ روحی سے بادل چکے تھے۔ اور کثرتِ ریاضت سے آپ میں یہ انقلاب رونما ہو گیا تھا۔ کہ آپ عقلِ مجرد ہو کر رہ گئے تھے۔

حضرت ادریس علیہ السلام کی شخصیت مورخین کے نزدیک اور مفسرین کے نزدیک طرح طرح کے اختلافات کا مرکز ہے۔ ان میں سے بعض نے آپ کی شخصیت کو اسطورۃ یہ کہا اور اکثر نے حقیقی بتایا انکی رائیں متنافض ہیں خصوصاً آپ کے زمانۂ پیدائش اور دورانِ حیات اور حالاتِ زندگی میں اختلاف عظیم ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جو کچھ بھی انہیں ملا ان کو نقل کرتے چلے گئے۔ اور ان معلومات میں تنقید اور تحلیل سے کام نہیں لیا۔ شاید اس بارے میں وہ معذور بھی تھے۔ ادریس علیہ السلام کو اسلام اور مسلمانوں پر تقدم حاصل ہے۔ آپ کے مسئلے میں حقیقت غلط ملط ہو گئی ہے۔

جب سے انسانی پیدائش کا آغاز ہوا ہے اسی وقت سے آپکے متعلق روایتیں مشہور ہیں یا پھر وہ روایتیں شخصیت اسطوریۃ ثانی سے متعلق ہیں جو ہرمز کے نام سے مشہور ہے اور جس کے متعلق کتاب العرب میں کہا گیا ہے کہ وہ ہرمز نبی ادریس علیہ السلام ہیں۔ بہرحال شیخ کے یہاں جو تاریخی شخصیتیں مذکور ہوتی ہیں ان کی تاریخی حیثیت ملحوظ نہیں ہوا کرتی بلکہ ان اسمائیں جو حقیقت مرموز ہوتی ہے وہ ملحوظ ہوا کرتی ہے۔

اسی طور پر ارض و سماوات، سیار و ثوابت وغیرہ ان کے یہاں ذو معنی ہوتے ہیں اولاً وہ معنی جو مشہور عوام ہیں اور وہ مفہوم عوام کی حیثیت رکھتے ہیں

ثانیاً وہ معنے جو خاص ہیں اور مفہوم خاص رکھتے ہیں۔

پس نجوم و افلاک کے مفاہیم بھی عام و خاص دونوں ہیں۔ اس سے یہ نہ سمجھنا چاہیئے کہ وہ فیثاغورث کے نظامِ فکر کے قائل ہیں یا نظام بطلیموس کے متبع ہیں۔ جو افلاک و نجوم کے بارے میں معروف و مشہور ہیں۔ شیخ خود اپنا نقطۂ نظر رکھتے ہیں۔ یہ اور بات ہے کہ وہ کسی معروف و مشہور نقطہ کا دوران بیان میں حوالہ دیں جیسا کہ اس فص میں کہا گیا ہے۔

علو۔ رفعت، برتری، بلندی صرف خدا ہی کے لیے ہے۔ کیونکہ عالم وجود میں اس کے سوائے کوئی موجود نہیں ہے۔ اسی کا نام علی ہے۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب خدا کے سوائے عالم وجود میں کوئی اس کا غیر موجود ہی نہیں ہے تو وہ علی کس پر ہوگا؟ کس سے بلند و برتر ہوگا؟ کیونکہ بلندی کو بلندی جب ہی کہا جائے گا کہ اس کے مقابلے میں پستی بھی ہو۔ پس جہاں علی ہی علی ہے، بلندی ہی بلندی ہے فوق ہی فوق ہے۔ وہاں پستی کہاں سے آئے گی پست کون ہوگا؟

موجوداتِ خارجیہ میں جب ہم نظر کرتے ہیں تو آسمان بلند ہے زمین پست ہے کواکب و افلاک بلند ہیں اور ذراتِ ارضی ان کے مقابلہ میں پست ہیں۔ بلکہ زمین کی آباد مخلوقات پست ہیں نجوم افلاک بلند ہیں۔ پھر زمین پر جو مکانات ہیں ان میں بھی پستی اور بلندی کا فرق دکھائی دیتا ہے اور کواکب و افلاک میں بھی بلندی اور پستی کا فرق پایا جاتا ہے۔ مکانوں کی طرح مکینوں میں بھی پستی اور بلندی کا فرق مراتب پایا جاتا ہے۔ مثلاً کوئی حاکم ہے، کوئی محکوم ہے، کوئی راعی ہے کوئی رعایا ہے۔ کوئی خادم ہے کوئی مخدوم ہے۔ کوئی سائل ہے کوئی مسئول ہے کوئی حاجتمند ہے کوئی حاجت روا ہے۔ یہ مراتب کی بلندی اور پستی ہے جو اس دنیا میں پائی جاتی ہے اس لحاظ سے یہ کہنا کہ عالم وجود میں علی کے سوائے اور کوئی موجود نہیں ہے علی ہی علی موجود ہے۔ کس طرح درست ہوگا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ کثرت صرف ناموں میں ہے اور ناموں کا یہ حال ہے کہ وہ نسبتی امور ہیں ان کا کوئی وجود نہیں ہے اس لیے

وہ عدمی امور ہیں یہ حقیقی اور وجودی امور نہیں ہیں مثلاً جو آج حاکم ہے وہ کل محکوم ہو سکتا ہے۔ جو کل محکوم تھا وہ آج حاکم ہے اسی طرح بادشاہ فقیر ہو جاتا ہے فقیر بادشاہ ہو جاتا ہے حاجتمند حاجت روا ہو جاتا ہے حاجت روا حاجتمند ہو جاتا ہے ایک غریب آدمی جو پھٹے پرانے کپڑے پہنے ہوئے ہے اس آدمی سے اعلیٰ ہے جس کے پاس بدن ڈھانپنے کو پرانے کپڑے بھی نہیں ہیں۔ لیکن یہی اعلیٰ شخص اس ادنیٰ شخص کے مقابلے میں ادنیٰ ہے جو نیا لباس زیب تن کئے ہوئے اور یہ اس کے مقابلے میں باعتبار لباس ادنیٰ ہے جو لباس فاخرہ پہنے ہو ہے۔

اس پر تمام ادنیٰ اور اعلیٰ مراتب کو قیاس کر لیجئے۔ یہ سب غیر حقیقی چیزیں ہیں صرف نسبتی امور ہیں، عدمی امور ہیں اور مقابلے کے الفاظ ہیں تقابل سے تفاضل پیدا ہوتا ہے۔ اگر یہ حقیقی ہوتے تو متغیر نہ ہوتے۔ کیں حقیقت تغیر کو قبول ہی نہیں کرتی۔ پس عالم کی ہر چیز ذو جہات ہے اس ایک جہت تغیر پذیر ہے اور دوسری جہت ہر تغیر سے پاک ہے۔ تغیر پذیر جہت کا نام خلق ہے۔ اور تغیر قبول نہ کرنے والی جہت کا نام حق ہے۔ اس اعتبار سے یہ قسم کھائی جاسکتی ہے کہ عالم کی ہر چیز حق ہے۔ اور یہ قسم کھائی جاسکتی ہے کہ عالم کی ہر چیز اور خود عالم بھی خلق (مخلوق) ہے۔ یہ دو قسمیں سچی ہیں۔ اور قسم کھانے والے حانث نہیں ہوتے۔ فرق صرف یہ ہے کہ نے تغیر پذیر جہت کو معلوم کیا ہے اس کا شہود حسی اور شہود علمی یہی ہے وہ خبر دے رہا ہے۔ اور دوسری قسم کھانے والا شخص اس جہت کے بارے میں خبر دے رہا ہے جو تغیر پذیر نہیں ہے۔ اس کے علم و شہود میں ہر شے حق سے موجود ہے۔ بلکہ شے نہیں ہے حق ہی ہے صورت شے میں بھی موجود ماہیت شے میں بھی موجود ہے۔ یہ دونوں قسمیں کھانے والے در اصل اپنے علم ہی کے ساتھ قائم ہیں۔ اور ان کے علم کی آنکھیں جو کچھ ان کو دکھا رہی ہیں د

بیان کر رہے ہیں اور علف سے بیان کر رہے ہیں ۔ اسی کا نام شہادت ہے ۔ یہی کلمۂ شہادت ہے ۔ جس سے ہر صاحب ایمان اپنے شہود یا مشاہدے کی گواہی دے رہا ہے ۔ اب غور کیجئے کہ ایک شہادت مشاہدوں کی کثرت علمی کی بنا پر کتنی مختلف کتنی متضاد کتنی کثیر ہو گئی ۔ ان بیشمار گواہوں کو ہم مندرجہ بالا دو قسموں میں تقسیم کر سکتے ہیں اور ان کی شہادتوں کا تجزیہ کرتے ہیں تو یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ دونوں قسم کے گواہوں کی شہادتیں ان کے مراتب علمی کی بنا پر سچی ہیں ۔ (جیسا کہ بتایا جا چکا ہے) مگر جب ہم مراتب علمی کا تجزیہ کریں گے تو یہ حقیقت کھل کر سامنے آ جائے گی کہ ۔ ۔

ایک گواہ کا علم حادث ہے جس سے حادث چیزوں کا علم آتا ہے اس علم کی رو سے چونکہ عالم حادث ہے اور جو کچھ عالم میں ہے وہ بھی حادث ہے اور ہر حادث متغیر ہے اور جو متغیر ہے وہ قدیم نہیں ہو سکتا ۔ اسلئے نہ تو عالم حق ہے نہ عالم کی کوئی چیز حق ہے ۔ دلیل یہ ہے کہ کل من علیھا فان ویبقیٰ وجہ ربك ذو الجلال و والاکرام یعنی کرۂ ارضی پر جو چیز بھی ہے وہ فانی ہے (صرف) تیرے رب کا چہرہ باقی رہے گا ۔ وہ رب ہی صاحب جلال صاحب اکرام ہے ۔

اس آیت سے مخلوقات زمینی کے فنا کا اثبات ہوا ۔ مگر تمام چیزوں کی بالکلیہ نفی نہ ہوئی اس کے لئے دوسری آیت پیش کی جاتی ہے ۔

کل شیئ ھالك الا وجھہ ہر شے ہالک ہے مگر اس کا چہرہ (ہالک نہیں ہے) اب ہر شے کے فانی اور ہالک ہونے پر دلیل قرآنی مل گئی اور علم حادث کی توثیق علم قدیم سے ہو گئی ۔ جس سے یہ معلوم ہوا تھا کہ فنا پذیر چیزوں پر حق کا اطلاق درست نہیں ۔ یہی بات وہ قسم کھا کر کہتے ہیں تو ان کی قسم سچی ہو گی اب ذرا ان کی سنیئے وہ جو قسم کھا کر کہتے ہیں کہ صورت شے بھی حق ہے اور حقیقت شے بھی حق ہے پس جو کچھ ہے حق ہے حق ہی حق ہے ۔ لاشریک لہٗ ۔ وہ کہتے ہیں کہ کسی شے کا جاننا ایک تو یہ ہے کہ ہم اپنے علم سے جانتے ہوں دوسرے کسی شے کا

جاننا یہ ہے کہ ہم اس کو خدا کے علم سے جانتے ہوں۔ علم کی ان دونوں صورتوں میں فرق عظیم ہے یا نہیں۔؟

جو لوگ یہ مشاہدہ پیش کر رہے ہیں کہ اے خدا ہم نے اپنے علم سے ہر شئے کو تیرا غیر جانا معلوم کیا اور اپنی آنکھوں سے ہر شئے کو تیرا غیر دیکھا۔ اور اپنے حواس سے ہر شئے کو تیرا غیر محسوس کیا مسلمہ طور پر یہ شہادت غیر اللہ کے حق میں ایجابی ہے۔ اور خدا کے حق میں سلبی ہے۔ اس سے غیر اللہ کا وجود ثابت ہو گیا۔ اور معلوم ہو گیا کہ عالم اور وما فی العالم، من حیث غیر اللہ موجود ہے پس اس علم ولیقین کے ساتھ یہ گواہی ادا کرنا کہ اشھد ان لا الٰہ الا اللہ ایک سلبی شہادت ہے جو عالم حس وشہادت سے وجود حق کی نفی اور عیر حق کے اثبات پر مشتمل ہے یہ گواہی تعلیمی ہے یا سنی سنائی گواہی ہے۔ یہ ساری خرابی علم ناقص کی ہے جس سے ہمیں جو معلومات حاصل ہوتی ہیں وہ بھی ناقص ہیں۔ اس کے برعکس خدا کا علم

خدا کا علم۔

خدا کا علم کامل ہے۔ تخلیقِ کائنات سے پہلے کائنات اس کے علم میں تھی موجودات عالم معلومات کی صورت میں اس کے علم میں تھیں۔ کثرت موجودات کی کثرت معلومات سے اس کی ذات کثیر نہیں ہوتی۔ یہ ساری کثرت اس کی ذات میں مخزون و مکنون تھی۔ پھر اس نے اپنے علم سے جس چیز کو جیسا جانا تھا ویسا ہی پیدا کیا۔ وہ شئے جو علم میں تھی عین میں آگئی۔ وہ موجودات جو نہاں خانہ علم میں مستور تھیں عالم ظہور میں آگئیں۔ اس طور پر کہ علم حق میں جوں کی توں موجود ہیں۔

اگر یہ صورتیں علم حق سے جدا ہو کر عالم ظہور میں آجاتیں تو علم حق (نعوذ باللہ) جہل سے بدل جاتا۔ اس لئے کہا گیا ہے کہ :-

اعیان ثابتہ حق نے وجود کی خوشبو بھی نہیں سونگھی۔ جیسا کہ اس فص میں آپ پڑھیں گے۔ یہ مشکل بات ہے اس کو آسان سے آسان تر عبارت میں اس طور پر کہا جا سکتا ہے کہ :-

(۱) موجوداتِ عالم کا کوئی وجود حقیقی نہیں ہے۔ وجودِ حقیقی صرف موجد کا ہے۔ جس نے ان کو اپنے فیضانِ وجود سے موجود کر دکھایا ہے۔

(۲) جب موجودات کے لئے حقیقی وجود نہیں ہے تو جس وجودِ خارجی سے وہ موجود نظر آتی ہیں وہ غیر حقیقی وجود ہوگا۔ اس کو وجودِ ظلی کہئے جیسے آدمی کے ساتھ اسکے سائے کا وجود ہے۔ اسی طور پر خود آدمی ایک ظل ہے پرتو ہے علمی صورت کا جو علم حق میں ہے۔ پس آدمی کا اصلی وجود وہ ہے جو علم حق میں ہے۔ اور چونکہ علم حق حدوث، تغیر اور زوال و فنا سے پاک ہے اسلئے جو کچھ اس کے علم میں ہے وہ بھی حدوث و تغیر، زوال و فنا سے پاک ہے۔ یہی مطلب ہے اس قول کا کہ عالم اور عالم کی کوئی چیز بھی ایک جہت سے تغیر پذیر نہیں ہے یہ جہت خدا کے علم کامل سے متعلق ہے اور اسی جہت سے جب شیخ اکبرؒ عالم کو قدیم کہتے ہیں تو وہ لوگ جو عالم کو اپنے علم حادث سے جانتے پہچانتے ہیں وہ خدا کے علم قدیم سے اپنے علم کو مطابق نہ پانے کی وجہ سے علم حق کی نفی کرتے ہیں اور اپنے علم حادث کا اثبات کرتے ہوئے اصرار کرتے ہیں کہ خدا کے علم قدیم کا اثبات نہ کیا جائے۔ حالانکہ وہ خدا کی دوسری صفات کی طرح اس کی صفت علم کو بھی قدیم جانتے ہیں۔ اس عقیدے کی رو سے عالم کا خدا کے علمِ قدیم میں ہونا اور اسی لحاظ سے اس کا قدیم ہونا محل نظر نہ ہونا چاہیئے۔ کیونکہ یہ بدیہی امر ہے۔

۳- عالم کا وجود بھی ایک لحاظ سے ظلی سمجھا جا سکتا ہے۔ اس کو یوں سمجھئے کہ آفتاب آسمان پر چمک رہا ہے زمین پر لاکھوں تھالیاں پانی سے بھری ہوئی رکھی ہیں۔ ان میں پانی صاف بھی ہے گدلا بھی ہے پاک بھی ہے ناپاک بھی ہے۔ آفتاب ان سب تھالیوں میں اپنے وجود

ظلی سے موجود ہے۔ بلکہ طشتوں اور تھالیوں کی کثیر تعداد میں نمایاں ہے۔ ایک ہے جو انیک ہو گیا، واحد ہے جو کثیر ہو گیا۔ اس کو پاک ناپاک سے کوئی سروکار نہیں۔ سب پر چمکتا ہے ہر ظرف آب کو چمکاتا ہے، آسمان سے تھالیوں میں اتر آتا ہے جو کسی ظرف میں نہیں سما سکتا ہر ظرف میں سما گیا۔ اس کی وحدت کثرت ظروف کے مطابق کثرت میں بدل گئی۔ مگر آفتاب کو طشت آب میں دیکھنے والے گردن اٹھا کر آسمان پر چمکنے والے آفتاب کی طرف دیکھیں وہ تو اپنی جگہ موجود ہے کسی طشت میں نہ گیا، کسی تھالی میں نہ اترا، اگرچہ وہ ہر طشت میں اور ہر تھالی میں جگ مگ جگ مگ کر رہا ہے۔

پاک پانی سے پاک ہوا، نہ کثیف اور گدلے پانی سے گدلا ہوا۔ پانی سب تھالیوں میں ہے۔ سب کے اندر ہے سب سے باہر ہے سب میں داخل ہے۔ سب سے خارج ہے۔

ان تھالیوں کو توڑ ڈالو، ان برتنوں کو پھوڑ ڈالو، آفتاب کی وہ صورتیں جو ان ظروف میں جگمگا رہی تھیں وہ بھی ساتھ ساتھ ٹوٹ پھوٹ جائیں گی۔ مگر آفتاب کو ٹوٹنے پھوٹنے سے کیا تعلق؟ ہاں اس کی صورتیں جو تھالیوں میں حادث ہوئی تھیں فنا ہو گئیں۔ اس کا وجود ظلی جو پانی کے برتنوں میں مشہود ہو رہا تھا معدوم ہو گیا۔ کیا اس عدم کا اثر آفتاب کے وجود پر کچھ پڑا؟ کچھ بھی نہیں کیا ان تھالیوں کے کم ہو جانے سے آفتاب میں سے کچھ کم ہوا؟ کچھ بھی نہیں۔ کیا لاکھوں تھالیوں میں نمایاں ہونے سے آفتاب میں کچھ بڑھ گیا؟ کچھ بھی نہیں یہی حال ان مٹی کے برتنوں کا ہے۔ جن کو ہم مخلوق کہتے ہیں ممکنات کہتے ہیں۔ اس کے ذرہ ذرہ میں آفتاب ضو فگن ہے۔ ہر ذرے میں اسی کا نور ظہور ہے۔ یہی حال ان آئینوں کا ہے جن میں ہم اپنی صورت

دیکھتے ہیں ہمارا چہرہ اپنی جگہ قائم رہتا ہے اور آئینہ میں نظر بھی آتا ہے آئینہ کے ٹوٹ جانے سے کل شیئ ھالک الا وجہہ ہماری صورت نہیں ٹوٹتی۔ ہمارا چہرہ متاثر نہیں ہوتا۔ یوں ممکنات کے آئینوں میں وجہ اللہ، نمایاں ہے۔ اور ان کے زوال اور فنا سے اس کو نہ زوال و فنا نہیں نہ ان آئینوں میں نمایاں ہونے سے وہ اپنی جگہ سے الگ ہوا ہے۔ یہی صورت اللہ کی علمی صورتوں کی ہے کہ وہ آئینہ خانۂ ممکنات میں حادث ہوئیں۔ اور آئینوں کے زوال و فنا سے جو صورتیں ان میں تھیں وہ بھی زائل ہو جاتی ہیں۔ تو اس زوال کا اثر ان صورتوں پر بالکل نہیں پڑتا جو علم حق میں ثابت ہیں وجود ظلی کی ان مثالوں کو پیش نظر رکھنے سے یہ مسئلہ حل ہو جائے گا۔ کہ ظلال و عکوس کا وجود نہیں ہے۔ بلکہ ذی ظل اور ذی عکس کا وجود ہے۔ جو پرتو فگن ہے۔ اس پرتو کو وجود کہا جائے گا تو ظلی کہا جائے گا۔ اصلی اور حقیقی نہ کہا جائے گا۔

پس ممکنات قائم بنفسہ نہیں بلکہ وجود واجب ہے جو ممکنات پر تجلی کر کے ان کو نمایاں کر رہا ہے۔ پس ممکنات موجودات دکھائی دیتی ہیں۔ لیکن یہی موجودات معدومات بھی ہیں۔ اول اس اعتبار سے معدومات ہیں کہ عدم کو قبول کرتی ہیں۔ مگر جس طرح انکا وجود غیر حقیقی ہے انکا عدم بھی غیر حقیقی ہے، اسکو سمجھ لیجئے کہ وجود عدم کو قبول نہیں کرتا نہ عدم کبھی وجود کو قبول کرتا ہے۔ ورنہ انقلاب حقیقت لازم آئیگا اور یہ محال ہے، پس موجودات کی وہ جہت جو ظلی یا اضافی وجود سے موصوف ہوتی ہے۔ وہ اسی قسم کے اعتبار سے اور حکم عدم سے بھی موصوف ہوتی ہے اسلئے وہ صورتیں جو حادث ہیں نو پیدا ہیں۔ عالم امکان میں وجود اعتباری کو بھی قبول کرتی ہیں اور عدم اعتباری کو بھی قبول

کرتی ہیں یہ مخلوقات وموجودات کی فنا پذیر جہت ہے جس کے لئے ہم نے قرآنی دلیل پیش کی تھی۔
یعنی ہر شے ہالک ہے۔ مگر اس کا چہرہ (کہ ہالک نہیں ہے) ہالک اسم فاعل ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ ہر شے بالفعل ہلاک ہے، بالفعل فنا ہے۔ یہ ہر شے کی فنا پذیر جہت ہے جس کی تفصیل اوپر گذری۔ اس شے کی دوسری جہت جو فنا پذیر نہیں ہے اس کی طرف وجہہ میں دلالت موجود ہے۔ ھُوَ کی ضمیر شے کی طرف راجع ہے۔ یعنی "وجہہ الشیٔ" بری از ہلاک اور منزہ عن الفنا ہے۔

وجہہ شے

وجہہ شے کیا ہے حقیقت شے ہے۔ حقیقت شے کیا ہے حق ہے جو صورت شے میں نمایاں اور حقیقت شے میں پنہاں ہے۔ وجہہ لغت عرب میں چہرہ کو کہتے ہیں۔ چہرے سے معرفت شے حاصل ہوتی ہے۔ شے پہچانی جاتی ہے۔ اگر چہرہ نظر نہ آئے۔ زیر نقاب ہو یا کپڑے سے ڈھانپ لیا جائے۔ تو پھر کسی صورت کی معرفت دشوار ہو جاتی ہے۔ پس چہرہ کو وجہہ کہنے کے یہ معنی ہیں کہ وہ وجہہ معرفت ہے اور ان معنوں میں یہ مفہوم بھی شامل ہے کہ کسی شے کے لئے یا تمام اشیائے کائنات کے لئے وجود ونمود کے خواہ کتنے ہی وجوہ کیوں نہ ہوں وہ تمام وجوہ جو جہت امکان سے متعلق ہیں سب فانی ہیں سب ہالک ہیں۔ البتہ ان وجوہات میں سے ایک وجہہ ایسی ہے جو فانی نہیں ہے باقی ہے باقی سے تعلق رکھتی ہے۔ جس کو الاوجہ میں واضح کہا گیا۔ ھُوَ کی ضمیر اس لحاظ سے حق ہی کے وجہہ کی طرف راجع ہے کہ حق ہی کی رونمائی صورت شے میں ہو رہی ہے۔ یہی وجہہ رب ہے جو ہر مربوب کے وجود ونمود کی وجہہ ہے۔ جو انقلابات واستحالات وتغیرات وحوادث کی موجب ہوتے ہوئے بھی منزہ مبرا دائم وقائم ہے۔
دوسری آیت جو پیش کی گئی تھی اس میں یبقیٰ وجہ ربک آیا ہے۔ آ

سمجھ گئے ہوں گے کہ "وجہہ شئے" اور وجہہ رب دونوں ہی ایک حقیقت کی طرف راجع ہیں۔ کیونکہ وجہہ رب ہی ہے جو ہر ایک مربوب کے لئے وجہہ حیات ہے۔ اور جسقدر بھی وجوہات حیات ہیں وہ غیر حقیقی ہیں۔ حادث بھی ہیں فانی بھی ہیں مگر ایک وجہ ہے جو فانی نہیں ہے وہ وجہہ رب ہے۔ نظر ولایت تمام وجوہات کو نظر انداز کرتی ہے۔ وجہہ رب کا مشاہدہ کرتی ہے۔ وہ صورت شئے میں صورت حق کو دیکھتی ہے۔ اور باطن شئے میں باطن رب کو دیکھتی ہے۔ وجوہ یومئذٍ ناضرۃ الی ربھم ناظرۃ۔

ہم اس تفصیل کو اس اجمال پر ختم کرتے ہیں جو حضرت علی علیہ السلام کے اس ارشاد میں ہے۔ "ما رایت شیأً الا اللّٰہ" میں نے کوئی شئے نہیں دیکھی صرف اللّٰہ ہی کو دیکھا۔ اب اصلی مسئلہ کی طرف رجوع کر رہا ہوں۔ وہ یہ تھا کہ کائنات میں کوئی غیر علی موجود ہی نہیں علی ہی علی ہے۔ تو اللّٰہ تعالیٰ علی کس پر ہوگا؟ جب کوئی کسی پر غالب ہوتا ہے کسی کو زیر کرتا ہے تو زبان عرب میں کہا جاتا ہے کہ علی علیہ۔ مگر یہاں زیر کون ہوگا؟ مغلوب کون ہوگا؟ جبکہ اوپر بھی علی ہے نیچے بھی علی هوالذی فی السماء الٰہ وہ آسمانوں میں بھی الٰہ ہے وفی الارض الٰہ اور زمین میں بھی اللہ ہے۔ اور محمدؐ لوگوں کے لئے تو یہ بھی اطلاع ہے کہ اگر تم ڈول کو رسی سے باندھ کر کوئیں میں لٹکاؤ پاتال تک پہنچاؤ تو وہ ڈول اللّٰہ ہی پر گرےگا (ترمذی)

پس عرش اعلیٰ سے لیکر ارض سفلیٰ تک وہی علی ہے۔ جو بالذات بھی علی ہے۔ بالصفات بھی علی ہے۔ ممکنات میں جو علو اور تفاضل پایا جاتا ہے وہ سب ظلی اور اضافی ہے۔ اس علو سے کوئی شئے بالذات موصوف نہیں ہے۔ جیسے ہم سے فرمایا گیا۔ "انتم الاعلون ان کنتم مومنین" تم اعلیٰ ہو بشرطیکہ تم مومن ہو۔ اس سے معلوم ہوا کہ ہر اہل ایمان "اعلیٰ" ہے مگر یہ علو ہمارا نہیں ہے بلکہ اللّٰہ ہی کا ہے۔ جیسا کہ انتم الاعلون ان کنتم مومنین سے آگے واللہ معکم

وارد ہوا ہے۔ چونکہ ہم اعلیٰ کے ساتھ ہیں۔ یا اعلیٰ ہمارے ساتھ ہے۔ اسلئے ہم بھی عالی ہیں علو سے متصف ہیں۔ یہ علو مرتبت معیت الٰہی سے حاصل ہے

علوئے مکان

شیخؒ نے علوئی مکان سے خدا کی تنزیہہ فرمائی ہے۔ اور اس کو ملائکہ عالین اور ارواح انبیاء عالی مقام اور نفوس قدسیہ کے لئے خاص فرمایا۔ مگر وہ خدا جو آسمانوں میں ہے۔ زمین میں ہے ہر شے پر محیط ہے، ہر شے پر شہید ہے جس کے اسم الظاہر سے عالم ظاہر آباد ہے۔ ہر جگہ موجود ہے ہر جگہ حاضر و ناظر ہے اس سے مکان کی تنزیہہ کس طرح ممکن ہے۔ تنزیہہ ہوگی تو تحدید ہو جائے گی۔ اس لئے تنزیہہ مکانی سے شیخؒ کی مراد حصر مکانی سے تنزیہہ ہے۔ یعنی وہ کسی مکان میں منحصر نہیں بلکہ مکان میں ہے ہر مکان سے پاک ہے۔ ادریس علیہ السلام کے لئے فرمایا گیا۔ رفعناہ مکاناً علیاً اس علو کے لئے کہا گیا ہے کہ فلک شمس تک حضرت ادریسؑ کو رفعت دی گئی اور فلک شمس تمام افلاک کا قطب مدار ہے۔ اس کے اوپر سات افلاک ہیں اور اس کے نیچے سات افلاک ہیں۔ ان افلاک میں کواکب ہیں کواکب میں روحانیت ہے۔ فلک شمس روحانیت کا دارومدار ہے۔

زمانہ قدیم سے فلک شمس کو اسرار روحانی کا مرکز خیال کیا جاتا ہے۔ شیخؒ نہ تو فیثاغورثی نظام فکر کے قائل ہیں نہ نظام بطلی موسی کے قائل ہیں۔ یہ دونوں مکاتب فکر نظام شمسی کے بارے میں اپنا اپنا مذہب رکھتے ہیں جو معروف و مشہور مذاہب کی حیثیت رکھتے ہیں۔ شیخؒ کی عادت ہے وہ معروف و مشہور مذاہب فکر سے بحث نہیں کرتے اور ان کا ذکر کرتے ہوئے ان کو اپنے مشاہدے اور فکر کے رنگ میں رنگین کر لیتے ہیں۔ چنانچہ افلاک سے ان کی مراد دوائر اسماء ہوتے ہیں۔ ثوابت سے ان کی مراد کچھ اور ہوتی ہے۔ نجوم سے ان کی مراد کچھ اور ہوتی ہے۔ کواکب سے ان کی مراد کچھ اور ہوتی ہے۔ وہ ان سب کی توجیہہ اسمائے الٰہیہ کی صورتوں سے فرماتے ہیں اور ان کی تاثیرات کی توجیہہ حقائق اسمائیہ سے کرتے ہیں۔ بہر حال

ادریس علیہ السلام کو جو علوئے مکانی علاوہ بھی اللہ کے اسم علی کا عطیہ ہے۔ اور مکان
کو جو علو ملا وہ بھی عطیہ علی تھا یا یوں کہیئے کہ اسم علی کا ظہور مکان علی میں ہوا۔
علوئے مکانت - ایک دوسری قسم علو کی علوئے مکانت ہے۔ یہ علوئے مرتبت
ہے جو اہل تمکین کے لئے ہے۔ صاحبان تمکین مکان عالی کے مکین ہیں خدا انہیں مرتبۂ
عالی عطا کرتا ہے تو اس مرتبے کا وہ تحفظ بھی کرتے ہیں۔ یعنی اس مرتبے سے گرتے نہیں
ہردم اعلیٰ ہی کی طرف متوجہ رہتے ہیں۔ یہ علوئے مکانت منجانب اللہ ہے۔ خدا کی دین
ہے اس مرتبۂ اعلیٰ کے لئے جو استعداد چاہیئے وہ استعداد بھی عطاء الٰہی سے ہی میسر
آتی ہے۔ اس کے برعکس دنیاوی مراتب کا علو بھی ہے اس کا وجود حقیقی نہیں وہی
حکمی اور اعتباری ہے آج ہے کل نہیں۔ اس سلسلے میں ایک بات اور کہتا چلوں کہ علوئے
مکان ہو یا علوئ مکانت ان سے مراد علوئے علمی ہے۔ علم ہی وہ مکان عالی ہے جس
میں تمام معلومات عالیہ آباد ہیں۔ اس علمی آبادی میں علوئے تمکین بھی ہے، علوئے
مکانت بھی ہے۔ یہ علمی علو ہی تھا جس نے جن و ملک پر آدمؑ کو برتری اور رفعت عطا
کی۔ اگر اسمائے کلیہ کا علم نہ ہوتا تو ان کو خلافت کا مرتبۂ عالی نہ ملتا۔ یہ علمی رفعت
نصیب ہوتی ہے تو کائنات کے حقیر ذرات بھی جو پستی و تنزل میں پڑے ہوئے ہیں۔
اللہ علی، اللہ رفیع کی تجلیوں سے ہمکنار نظر آتے ہیں۔ یہ علوئے علمی ہی ہے جو مدینۃ العلم
اور باب علم کو علوئے مکان اور علوئے مکانت سے مشرف کرتا ہے۔ اور علوئے ذات
وصفات ہی کا ظہور ہے جو رسول کو محمدؐ بناتا ہے حالانکہ الحمد اللہ رب العالمین کا حکم
ہے کہ خدا ہی محمدؐ ہے۔ اسی طرح خدا ہی علی ہے۔ مگر وہ عبد العلی کو اتنا علو عطا کرتا ہے
کہ وہ علی ہو جاتا ہے۔ یاد رکھیئے کہ بندہ کبھی خدا نہیں ہوتا خدا بہرصورت خدا ہے۔
بندہ فانی ہے اس کا کوئی حصہ بقا میں نہیں ہے اس کا حصہ فنا میں ہے اسلئے
وہ فنا سے حظ تمام حاصل کرتا ہے۔ تکمیل فنا کے بعد اس سے حدوث و زوال
کی جہت مرتفع ہو جاتی ہے اور وہ جہت باقی رہ جاتی ہے جو حی و قیوم قائم
دائم ہے یہ اس کے حق میں علو ہے جو عین علوئے حق ہے۔ اس مرتبے میں علی

اسی ہی کا نام ہے۔ خواہ اس نام کی تجلی عبد العلی پر کیوں نہ ہو اور وہ یہ کیوں نہ کہے کہ میں علی ہوں اور یہ کہ میں ہی اللہ کا مسمیٰ ہوں۔ اس ضمن میں اہم مسائل کی تشریح ہو چکی ہے۔

قدوسیہ کی فص کلمۂ ادریسیہ

عُلُوّ یعنی رفعت کی دو نسبتیں ہیں۔ ایک تو عُلُوِّ مکان اور دوسری عُلُوِّ مکین۔ علوِ مکان، حضرت ادریس علیہ السلام کو حاصل ہے۔ چنانچہ ارشاد ہوا وَرَفَعْنَاہُ مَکَانًا عَلِیًّا یعنی ہم نے ادریسؑ کو مکانِ عالی پر رفعت دی۔ اور مکانات میں اعلیٰ مکان وہ ہے جس پہ عالم افلاک کی چکی گردش کر رہی ہے۔ اور وہ فلک الشمس ہے اور اسی میں ادریسؑ کی روحانیت کا مقام ہے۔ اور اس کے نیچے سات فلک ہیں اور اس کے اوپر بھی سات فلک ہیں۔ اور فلک الشمس پندرھواں فلک ہے۔ پس جو فلک کہ اس کے اوپر ہیں وہ یہ ہیں :-

(۱) فلکِ احمر یعنی مریخ (۲) فلکِ مشتری (۳) فلکِ کیوان یعنی زحل (۴) فلکِ منازل یعنی ثوابت (۵) فلکِ اطلس (۶) فلکِ کرسی اور (۷) فلکِ عرش

اور جو فلک نیچے ہیں، وہ یہ ہیں :-

(۱) فلکِ زہرہ (۲) فلکِ کاتب یعنی عطارد (۳) فلکِ قمر (۴) کرۂ نار (۵) کرۂ باد (۶) کرۂ آب اور (۷) کرۂ خاک۔

پس اس جہت سے کہ فلک الشمس دوسرے آسمانوں کا قطب ہے۔ حضرت ادریسؑ رفیع المکان ہوئے اور عُلُوِّ مکین ہم محمدیوں کے لیے ہے۔ چنانچہ حق تعالیٰ سے ارشاد ہوا وَاَنْتُمُ الْاَعْلَوْنَ وَاللّٰہُ مَعَکُمْ یعنی تم لوگ درجے میں بہت بلند ہو اور اس درجۂ علو میں اللہ بھی تمہارے ساتھ ہے اور حق تعالیٰ علوِ مکان سے پاک ہے۔ اور علوِ تمکین سے وہ پاک نہیں ہے۔ اور جب ہم محمدیوں کے عُبَّادُ اور عُمَّالُ کے نفوس ڈرے تو اللہ نے معیت کے بعد ہی فرمایا

وَلَنۡ یَّتِرَکُمۡ اَعۡمَالَکُمۡ یعنی وہ کبھی تمھارے عملوں کو کم نہیں کرے گا۔ ا
عمل، مکان کا طالب ہے۔ اور علم تمکین اور رفعت کا طالب ہے۔ اسی و
اللہ نے دونوں رفعتوں کو جمع کیا۔ علوِ مکان کو جو عمل سے حاصل ہوتا ہے ا
علوِ تمکین کو جو علم سے حاصل ہوتا ہے۔ پھر علوِ تمکین کی شرکت جو معیت میں
حاصل ہے اس کی تنزیہہ کو فرمایا کہ سَبِّحِ اسۡمَ رَبِّكَ الۡاَعۡلٰى یعنی تو اپنے پرور
اعلیٰ کے نام کی اس اشتراکِ معنوی سے تسبیح و تقدیس کر۔ اور بڑے تعجب
بات یہ ہے کہ انسان یعنی انسانِ کامل تمام موجودات میں اعلیٰ اور بلند تر
اور اس کی طرف علو بالتبعیت منسوب ہے۔ خواہ وہ علوِ مکان کی طرف منسو
ہو، خواہ علوِ تمکین کی طرف اور علوِ تمکین سے درجہ کی رفعت مراد ہے۔ پ
انسانِ کامل کو علوِ ذاتی نہیں ہے، بلکہ وہ درجے اور مکان کے علو سے عالی ہ
علوِ ذاتی مکان اور درجے کو ہے اور علوِ مکان جیسے اَلرَّحۡمٰنُ عَلَى الۡعَرۡ
اسۡتَوٰى (یعنی رحمٰن عرش پر مستولی ہے۔) اور علوِ تمکین ان آیتوں میں ہے
شَیۡءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجۡهَهٗ یعنی ہر شے سوائے اس کی ذاتِ مطلق کے ہلاک
ہونے والی ہے۔ وَاِلَیۡهِ یُرۡجَعُ الۡاَمۡرُ كُلُّهٗ یعنی اسی کی طرف ہر چیز پلٹتی ہ
ءَاِلٰهٌ مَّعَ اللّٰهِ کیا اللہ کے ساتھ کوئی الٰہ برابر ہو سکتا ہے اور جب اللہ نے و
کہ وَرَفَعۡنٰهُ مَكَانًا عَلِيًّا یعنی ہم نے اس کو مکانِ عالی میں رفعت د
پس لفظ علیّا کو جو عالی کا ہے مکان کی صفت بنایا ہے اور اس آیت اِذۡ قَ
رَبُّكَ لِلۡمَلٰٓئِكَةِ اِنِّىۡ جَاعِلٌ فِى الۡاَرۡضِ خَلِيۡفَةً میں علوِ تمکین ہ
(یعنی جب تیرے مالک نے فرشتوں سے کہا کہ میں زمین میں خلیفہ بنانے وا
ہوں اور فرشتوں کے بارے میں کہا کہ) اَسۡتَكۡبَرۡتَ اَمۡ كُنۡتَ مِ
الۡعَالِيۡنَ (یعنی کیا تم نے اپنے کو بڑا سمجھا یا تم عالی تھے)۔

پس فرشتوں کے لئے بھی علو ثابت ہوا۔ پس اگر یہ علو ان کے فرشتے ہونے
کے سبب سے ہوتا، تو کُل فرشتے اس میں داخل ہوتے ہیں، لیکن یہ عُلو عام ان

ہوا۔ باوجودیکہ وہ سب فرشتے اس کی حد میں مشترک ہیں۔ تو ہم نے جانا کہ یہ اللہ کے نزدیک درجہ کا علو ہے۔ ایسا ہی خلفاءِ نوعِ انسان میں ہے۔ کیونکہ اگر ان کو خلافت کے سبب سے علوِ ذاتی ہوتا تو ہر انسان کو علو ہوتا اور جب یہ عام نہ ہوا تو ہم نے جانا کہ یہ علوِ تمکین ہے، اور اللہ تعالیٰ کے اسماءِ حسنیٰ میں سے ایک نام علیؔ بھی ہے۔ پس وہ کس پر علی ہوگا؟ کیونکہ عالم میں سوا اس کے اور کوئی دوسرا نہیں پس وہ بذاتہ علی ہے یا وہ کسی چیز سے اور عالی ہوگا۔ کیونکہ سوائے اس کے اور کیا ہے؟ پس اس کو بنفسہٖ علو ہے اور باعتبارِ وجود، وہ موجودات کا عین ہے۔ جن کا نام محدثات ہے۔ وہ بذاتہٖ اعلیٰ اور بلند ہیں کیونکہ موجودات سوائے حق کے اور کوئی شے نہیں ہیں اور وہ بذاتہٖ علی ہے اور باضافت نہیں ہے۔ کیونکہ وہ اعیان جن کو عدم ہے وہ ہنوز عدم ہی میں ہیں۔ انھوں نے وجود کی بُو اب تک نہیں سونگھی ہے۔ پس وہ باوجود موجودات میں صورتوں کے متعدد ہونے کے ہنوز اپنی حالت پر ہیں اور مجموع کا عین مجموع میں ایک ہی ہے اور کثرت اسماء میں پائی جاتی ہے اور وہ نسبتیں عدمی امور ہیں اور وجود میں وہی ایک عین ہے جو ذات ہے۔ پس وہ بنفسہٖ عالی ہے اور باضافت اس کو علو نہیں ہے اور عالم میں اس حیثیتِ وحدت میں علوِ اضافی ہے۔ لیکن وجود کی جہات میں تفاصل اور تفاوت ہے۔ پس عینِ واحد میں، باعتبارِ کثرتِ جہات* کے علوِ اضافی ہے۔ اسی واسطے ہم ہر منظہر میں کہتے ہیں کہ وہ، وہ نہیں ہے اور تو، تو نہیں ہے اور ابوسعید خرازؔ جو وہ بھی جہات حق کی ایک جہت ہیں اور خدا کی زبانوں میں سے ایک زبان ہیں، اپنے نفس سے خبر دیتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ، بغیر اضداد میں جمع ہونے کے نہیں پہچانا جاسکتا ہے اور اس پر اضداد کے ساتھ ایک ہی جہت میں حکم کریں۔ وہی اوّل ہے اور وہی آخر ہے، اور وہی ظاہر ہے اور وہی باطن ہے پس وہی عینِ ظاہر ہے اور اپنے ظہور کے وقت وہی عینِ باطن ہے اور وجود میں اس کو سوائے اس کے کوئی دوسرا دیکھنے والا نہیں ہے اور نہ کوئی دوسرا ہے جس سے وہ چھپ سکے۔ پس وہ اپنے ہی نفس پر ظاہر ہے اور اپنے ہی نفس سے باطن

اور مخفی ہے۔ اور اسی کا نام ابو سعید خراز وغیرہ محدثات کے نام ہیں اور جب ظاہر
"انا" کہتا ہے تو باطن "نہیں" کہتا ہے اور جب باطن "انا" کہتا ہے تو ظاہر "نہیں"
اور یہ حکم ہر ایک میں باعتبار ضدیت کے ہے۔ کیونکہ دونوں کا متکلم ایک ہی
اور وہی عین سامع بھی ہے۔

چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اِنَّ اللّٰهَ تَجَاوَزَ عَنْ اُمَّتِیْ
مَا حَدَّثَتْ بِهٖ اَنْفُسُهَا، یعنی اللہ میری امت کے اُن گناہوں سے در گزر
جو اُس سے اس کے بارے میں نفس نے باتیں کی ہیں۔ پس اس میں نفس ہی بات
کرنے والا ہے اور وہی اپنی بات کو سننے والا ہے اور وہی نفس کی باتوں کو
والا ہے اور ان سب کا عین ایک ہی ہے۔ اگرچہ احکام اور جہات مختلف ہیں
ان احکام کے اختلاف سے اور عین کے ایک ہونے سے کوئی شخص لاعلم نہیں
ہے کیونکہ اس کو ہر شخص اپنے ہی نفس سے پہچانتا ہے اور انسان، حق تعالیٰ کی صورت
ہے۔ پس اس کثرت جہات سے امور، مختلف اور مشتبہ ہو گئے اور مراتب معین
واحد کو چند بار لانے سے اعداد ظاہر ہوتے ہیں۔ واحد ہی نے عدد کو موجود کیا
عدد نے واحد کی تفصیل کی اور عدد کا حکم، بغیر معدود کے ظاہر نہیں ہوتا،
سے عدد معدوم ہے اور اسی سے وہ موجود ہے اور کبھی ایک شے باعتبار
کے معدوم ہوتی ہے اور وہی باعتبار عقل کے موجود ہوتی ہے۔ پس عدد اور م
دونوں کا ہونا ضروری ہے۔ واحد کا ہونا بھی ضروری ہے جو عدد کو بناتا ہے و
اس کے سبب سے عدد بنتا ہے اور اگرچہ عدد کا مرتبہ، ایک ہی حقیقت رکھتا
مثلاً نو (۹) نیچے تک اور دس (۱۰) اوپر، غیر متناہی تک عدد ہے۔ لیکن وہ
اُن کی مجموعی حقیقت نہیں ہے اور جمع آحاد کا نام کبھی ان سے علیحدہ نہیں ہو
کیونکہ اثنین کی ایک حقیقت، خاص ہے اور ثلٰثہ کی بھی ایک حقیقت خاص
ہے۔ اسی طور پر جہاں تک یہ مراتب بڑھتے جائیں گے، ہر ایک کی حقیقت، ال
ہوتی جائے گی۔ اگرچہ سب کی حقیقت ایک ہی ہے۔ یعنی مجموع آحاد، مگر ا

سے ایک کی حقیقت بعینہٖ دوسرے کی حقیقت نہیں ہے اور جمع اُحاد کا لفظ سب اعداد کو شامل ہے۔ اسی واسطے تو ان مراتبِ اعداد کو اسی حقیقتِ جامع سے کہتا ہے اور اس قرابت اعداد پر، اس حقیقتِ جامع سے تو حکم کرتا ہے۔ پس مراتبِ اعداد کے قول میں بیس مرتبے (۹ مرتبے اُحاد یا اکائی کے، یعنی ایک سے ۹ تک اور ۹ مرتبے عشرات کے یعنی دس سے نوّے تک۔ اس طور پر اُحاد اور عشرات کے مرتبے مل کر اٹھارہ ۱۸ ہوئے اور دو ۲ مراتب میات اور الوف کے اس حساب سے بیس مرتبے ہوگئے۔ ہزار، لاکھ، کروڑ (وغیرہ) انھیں مراتب کی ترکیب سے حاصل ہوتے ہیں) حاصل ہوئے، پھر انھیں مراتب میں ترکیب داخل ہو کر غیر متناہی اعداد پیدا ہوئے پس برابر واحد کو تم عین وہ چیز ثابت کر رہے ہو جو تمھارے نزدیک اس کی ذات سے وہ منفی ہے ——— اور ——— جس نے اس کو پہچان لیا جس کو میں نے اعداد میں ثابت کیا ہے تو جان لے گا کہ حق منزّہ، وہی خلق مشبّہ ہے۔ کیونکہ واحد سے عددیت کی نفی کرنا بعینہٖ اس کا ثبوت ہے اور اگرچہ خلق، خالق سے متمیز ہے۔ لیکن امرِ خالق، وہی مخلوق ہے اور امرِ مخلوق، وہی خالق ہے اور یہ سب ایک ہی عین سے ہیں، نہیں۔ بلکہ وہی عینِ واحد عینِ کثیر دونوں ہے۔ اُنْظُرْ مَاذَا تَرٰی اے سالک! تو دیکھ اب کیا دیکھتا ہے ——— قَالَ یٰٓاَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سالک نے کہا، اے شیخ! تو بمنزلہ باپ کے ہے کہ جیسا تو مامور ہے اور یہاں ولد عین اپنا باپ ہے۔ پس اس نے اپنے نفس کو ذبح کرتے دیکھا اور وَفَدَیْنٰهُ بِذِبْحٍ عَظِیْمٍ اس واسطے کہا یعنی میں نے بڑے ذبحہ سے اس کا فدیہ دیا کیونکہ کبش کی صورت میں وہی ظاہر ہوا جو انسان کی صورت میں ظاہر ہوا تھا۔ پھر ولد کی صورت پر ظاہر ہوا؟ نہیں۔ بلکہ اس حکم سے ظاہر ہوا کہ ولد بعینہٖ والد ہے اور فرمایا وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا یعنی (اور اسی کے نفس سے اُس کے زوج کو پیدا کیا) پس اس نے اپنے ہی نفس سے نکاح کیا۔ پس اسی سے زوج ہے اور اُسی سے ولد ہے اور امر در اصل ایک ہی ہے۔ جیسے عدد میں واحد ہے۔ پھر طبیعت

کیا چیز ہے؟ اور طبیعت سے کون ظاہر ہوتا ہے؟ میں نے نہیں دیکھا ہے کہ اس سے ظاہر ہونے میں کوئی چیز کم ہوگئی ہے، یا نہ ظاہر ہونے سے کوئی چیز بڑھ گئی ہے اور جو ظاہر ہوئی وہ اس کا غیر نہیں ہے اور صورتوں کے اختلاف سے، اور ان دونوں پر حکم کے اعتبار سے، وہ طبیعت عین سے ظاہر نہیں ہے۔ کیونکہ یہ حار، یابس ہے اور یہ بارد، یابس ہے۔ پس یبوست میں دونوں جمع ہیں اور حرارت اور برودت میں دونوں جدا ہیں اور طبیعت ان دونوں کو جامع ہے۔ بلکہ وہ صورت ظاہر، خود طبیعت ہی ہے اور طبیعت کی عالم آئینۂ واحدۂ ذات حق میں یہی صورتیں ہیں؟ — نہیں، بلکہ ایک ہی صورت مختلف آئینوں میں ہے پس یہاں موحد مشاہد کے لئے نظر ہی کے تفرق اور اختلاف سے حیرت اور سراسیمگی ہے۔

جس نے میری بات کو سمجھ لیا، وہ حیرت میں نہیں پڑیگا اور اگر کوئی عارف، علم کی ترقی میں ہو، پس وہ محل ہی کے اقتضاء سے ترقی اور زیادتی میں ہے اور محل بعینہٖ عین ثابتہ ہے۔ پس انہی اعیان ثابتہ کے سبب سے حق تعالیٰ مظاہر میں نئی نئی تجلیات سے جلوہ فرما ہے۔ پھر اس مظہر کے اقتضاء سے حق تعالیٰ پر احکام بھی نئے نئے ہوتے ہیں اور حق تعالیٰ ان احکام کو قبول بھی فرماتا ہے اور اس پر مظہر تجلی کا عین ہی حاکم ہے پس یہاں سوائے اس کے اور کوئی دوسری شے نہیں ہے۔

فالحق خلق بھذا الوجہ فاعتبروا	پس حق تعالیٰ اس جہت سے خلق ہے تم سوچ سمجھ لو۔
ولیس خلقاً بذالک الوجہ فاذکروا	اور وہ اس جہت اطلاق سے خلق نہیں ہے۔ اس کو دل نشین کر لو۔
من یدر ما قلت لم تخذل بصیرتہٗ	جس نے میری بات کو سمجھ لیا تو اس کی دلی بصارت منقطع نہ ہوگی۔
ولیس یدریہ الا من لہ بصر	اور اسے سوائے بصارت والے کے

دوسرا نہیں سمجھ سکتا۔

جمع وفرّق فإنّ العین واحدۃ	اور وہی عین بہت ہے اور وہی عین تجلّی کے وقت۔
وھی الکثیرۃ لاتبقی ولاتذر	کثرت کو نہیں چھوڑتی اور نہ اُسے باقی رکھتی ہے۔

پس بنفسہٖ عالی وہ ہے جس کو ایسا کمال ہو کہ وہ اس کے سبب سے تمام امور وجودی اور عدمی نسبتوں کو محیط ہو اور کوئی صفت اس کے کمال سے فوت نہ ہو جائے خواہ وہ صفات عُرفاً اور عقلاً اور شرعاً اچھی ہوں یا بُری۔ پس یہ کمال لفظ اللہ کے مسمّٰی کو بالخصوص محیط ہے۔ اور جو لفظ اللہ کا مسمّٰی نہ ہوگا وہ یا تو اس کا مظہر ہوگا یا اس میں کوئی صورت یعنی اسم الٰہی یا صفت ذاتی ہوگی۔ اگر وہ اس کا مظہر ہے تو ضرور ہی تفاوت واقع ہوگا۔ کیونکہ ہر ہر مظہر میں ایک خاص تجلّی ہے، اور اگر اس میں اُس کی کوئی خاص صورت ہوگی تو اس صورت کو بعینہٖ کمالِ ذاتی ہوگا۔ کیونکہ یہ صورت بعینہٖ وہ ذات ہے جس میں یہ صورت ظاہر ہے۔ پس جو کچھ لفظ اللہ کے مسمّٰی کے لئے ہے، وہ بعینہٖ اس صورت کے لئے ہے اور یہ نہیں کہہ سکتے ہیں کہ یہ صورت بعینہٖ اللہ ہے اور نہ یہ اس کا غیر ہے، اور ابوالقاسم بن قسّی نے اس طرف اپنی کتاب "خلع النعلین" میں ان لفظوں سے اشارہ کیا ہے کہ ہر نام الٰہی نام ہے اور وہ ہر نام سے موسوم ہے اور انھیں سے وہ موصوف ہوتا ہے، کیونکہ ہر نام یا ذات پر دلالت کرے گا، یا اس معنیٰ پر دلالت کریگا جس کے واسطے وہ لفظ مسوق اور موضوع ہے اور یہ اسم اس معنیٰ موضوع لہٗ کو طلب کرتا ہے۔ پس باعتبارِ ذات پر دلالت کرنے کے تمام اسماء اُسی کے لئے ہیں اور باعتبارِ معنیٔ خاص پر دلالت کرنے کے وہ معنیٰ اس لفظ کے ساتھ منفرد ہیں۔ وہ اسم اور اسموں سے متمیز ہے، جیسے ربّ اور خالق و مصوّر وغیرہ

ہیں۔ پس باعتبار ذات کے اسم عین مسمی ہے۔ اور باعتبار خصوصیت معنی کے جن کے واسطے لفظ موضوع ہے، اسم مسمی کا غیر ہے۔ جب یہ ثابت ہو گیا کہ عالی وہ ہے جو بذاتہٖ علو رکھتا ہو اور مکان اور تمکین کے سبب سے اس میں علو نہ ہو تو معلوم ہوا کہ حق تعالیٰ مکان یا تمکین کے سبب عالی نہیں ہے، بلکہ وہ بنفسہٖ عالی ہے اور علوِ تمکین اولوالامر کے ساتھ مختص ہے۔ جیسے بادشاہ یا حکام یا وزیر یا قاضی اور کل اہل منصب ہیں۔ خواہ ان میں منصب کی اہلیت ہو یا نہ ہو اور جو علو کہ کسی صفت کے سبب سے ہوتا ہے وہ اس طرح نہیں ہے کیونکہ کبھی کسی عالم شخص پر ادنیٰ درجہ کا جاہل، حکومت کے منصب سے حکومت کرتا ہے پس یہ فقط عہدے کے سبب سے بالتبع عالی ہے اور بذاتہٖ وہ عالی ہے کیونکہ جب وہ عہدہ سے معزول ہو جاتا ہے تو اس کی رفعت و تمکنت بھی دور ہو جاتی ہے اور علم والا ایسا نہیں ہے۔

---

٥ ـ فص حكمة مُهَيَّمية في كلمة إبراهيمية

إنما سمي الخليل خليلا لتخلله وحصره جميع ما اتصفت به الذات الإلهية . قال الشاعر :

قد تخللت مسلك الروح مني وبه سمي الخليل خليـلا

كما يتخلل اللونُ المتلون ، فيكون العَرَضُ بحيث جوهره ما هو كالمكان والمتمكن ؛ أو لتخلل الحق وجود صورة إبراهيم عليه السلام .
وكل حكم يصح من ذلك ، فإن لكل حكم موطناً يظهر به لايتعداه .
ألا ترى الحق يظهر بصفات المحدثات ، وأخبر بذلك عن نفسه ، وبصفات النقص وبصفات الذم ؟ ألا ترى المخلوق يظهر بصفات الحق من أولها إلى آخرها وكلها حق له كما هي صفات المحدثات حق للحق . « الحمدُ لله » : فرجعت إليه عواقب الثناء من كل حامد ومحمود . « وإليه يُرجَعُ الأمرُ كله » فعمَّ ما ذُمَّ وحُمِدَ ؛ وما ثَمَّ إلا محمود ومذموم .

اعلم أنه ما تخلل شيء شيئاً إلا كان محمولاً فيه . فالمتخلِّل اسم فاعل ـ محجوب بالمتخلَّل ـ اسم مفعول . فاسم المفعول هو الظاهر ، واسم الفاعل هو الباطن المستور . وهو غذاء له كالماء يتخلل الصوفة فتربو به وتتسع . فإن كان الحق هو الظاهر فالخلق مستور فيه ، فيكون الخلق جميع أسماء الحق سمعَه وبصرَه وجميعَ نسبه وإدراكاته . وإن كان الخلق هو الظاهر (٢٤ ب) فالحق مستور باطن فيه ، فالحق سمع الخلق وبصره ويده ورجله وجميع قواه كما ورد في الخبر الصحيح . ثم إن الذات لو تعرَّت عن هذه النسب لم تكن إلهاً . وهذه النسب أحدثتها أعياننا : فنحن جعلناه بمألوهيتنا إلهاً ، فلا يعرف حتى نعرف . قال عليه السلام : « من عرف نفسه عرف ربه » وهو أعلم الخلق بالله . فإن بعض الحكماء وأبا حامد ادعوا أنه يُعْرَف الله من غير نظر في

العالم وهذا غلط . نعم تعرف ذات قديمة أزلية لا يعرف أنها إله حتى يعرف
المألوه . فهو الدليل عليه . ثم بعد هذا في ثاني حال يعطيك الكشف أن الحق
نفسه كان عين الدليل على نفسه وعلى ألوهيته ، وأن العالم ليس إلا تجلي
في صور أعيانهم الثابتة التي يستحيل وجودها بدونه ، وأنه يتنوع
ويتصوّر بحسب حقائق هذه الأعيان وأحوالها ، وهذا بعد العلم به منا
أنه إله لنا . ثم يأتي الكشف الآخر فيظهر لك صورنا فيه ، فيظهر بعضنا
لبعض في الحق ، فيعرف بعضنا بعضاً ، ويتميز بعضنا عن بعض . فمنا من
يعرف أن في الحق وقعت هذه المعرفة لنا بنا ، ومنا من يجهل الحضرة التي وقعت
فيها هذه المعرفة بنا : أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين . وبالكشفين معاً ما يحكم
علينا إلا بنا ؛ لا ، بل نحن نحكم علينا بنا ولكن فيه ، ولذلك قال « فلله الحجة
البالغة » : يعني على المحجوبين (٢٥ ا) إذ قالوا للحق لِمَ فعلت بنا
وكذا بما لا يوافق أغراضهم ؛ « فيكشف لهم عن ساق » : وهو الأمر الذي
كشفه العارفون هنا ، فيرون أن الحق ما فعل بهم ما ادعوه أنه فعله ، وأن ذلك
منهم ، فإنه ما علمهم إلا على ما هم عليه ، فتدحض حجتهم وتبقى الحجة
تعالى البالغة . فإن قلت فما فائدة قوله تعالى : « فلو شاء لهداكم أجمعين » قلنا
« لو شاء » لو حرف امتناع لامتناع : فما شاء إلا ما هو الأمر عليه . ولكن
عين الممكن قابل للشيء ونقيضه في حكم دليل العقل ؛ وأي الحكمين
المعقولين وقع ، ذلك هو الذي كان عليه الممكن في حال ثبوته
ومعنى « لهداكم » لبيّن لكم : وما كل ممكن من العالم فتح الله عين
بصيرته لإدراك الأمر في نفسه على ما هو عليه : فمنهم العالم والجاهل .
شاء ، فما هداهم أجمعين ، ولا يشاء ، وكذلك « إن يشأ » : فهل يشاء ؟
ما لا يكون . فمشيئته أحدية التعلق وهي نسبة تابعة للعلم والعلم نسبة تابعة للمعلوم
والمعلوم أنت وأحوالك . فليس للعلم أثر في المعلوم ؛ بل للمعلوم أثر في العلم
فيعطيه من نفسه ما هو عليه في عينه . وإنما ورد الخطاب الإلهي بحسب ما

تواطأ عليه المخاطبون وما أعطاه النظر العقلي ، ما ورد الخطاب على ما يعطيه الكشف. ولذلك كثر المؤمنون وقل العارفون(٢٥ ب) أصحاب الكشوف.

« وما منا إلا له مقام معلوم » : وهو ما كنت به في ثبوتك ظهرت به في وجودك ، هذا إن ثبت أن لك وجوداً . فإن ثبت أن الوجود للحق لا لك ، فالحكم لك بلا شك في وجود الحق . وإن ثبت أنك الموجود فالحكم لك بلا شك . وإن كان الحاكم الحق ، فليس له إلا إفاضة الوجود عليك والحكم لك عليك . فلا تحمد إلا نفسك ولا تذم إلا نفسك ، وما يبقى للحق إلا حمد إفاضة الوجود لأن ذلك له لا لك. فأنت غذاؤه بالأحكام ، وهو غذاؤك بالوجود. فتعين عليه ما تعين عليك . فالأمر منه إليك ومنك إليه . غير أنك تسمى مكلَّفاً وما كلَّفك إلا بما قلت له كلفني بحالك وبما أنت عليه . ولا يسمَّى مكلَّفاً : اسم مفعول.

فيحمدني وأحمده ويعبدني وأعبده

ففي حال أقرُّ به وفي الأعيان أجحده

فيعرفني وأنكره وأعرفه فأشهده

فأنى بالغنى وأنا أساعده فأسعده ؟

لذاك الحق أوجدني فأعلمه فأوجده

بذا جاء الحديث لنا وحقق فيَّ مقصده

ولما كان للخليل هذه المرتبة التي بها سمي خليلا لذلك سنّ القِرَى وجعله ابن مَسَرَّة مع ميكائيل للأرزاق ، وبالأرزاق يكون تغذي المرزوقين . فإذا تخلل الرزق ذات المرزوق بحيث لا يبقى فيه شيء إلا تخلله ، فإن الغذاء يسري في جميع أجزاء المغتذي كلها (٢٦ ا) وما هنالك أجزاء فلا بد أن يتخلل جميع المقامات الإلهية المعبر عنها بالأسماء فتظهر بها ذاته جل وعلا

فنحن له كما ثبتت أدلتنا ونحن لنـا
وليس له سوى كوني فنحن له كنحن بنـا
فلي وجهان هو وأنا وليس له أنا بـأنا
ولكن فيّ مظهـره فنحـن له كمثـل إنا

والله يقول الحق وهو يهدي السبيل .

(تشریحات)

پانچویں حکمت

مہیمیہ کی فص کلمۂ ابراہیمیہ

کلمۂ ابراہیمیہ کو حکمت مہیمیہ کے ساتھ مخصوص کیا گیا ہے. مہیمیت ہیمان سے ہے ہیمان شدت محبت ہے جس کو عشق کہتے ہیں. اس کے معنی یہ ہیں کہ محبت کرنے والے پر اللہ تعالیٰ اپنے جلال، جمال اور کمال سے تجلی فرماتا ہے اور اس تجلی میں ذات احدیت اپنی تمام صفات کے ساتھ جلوہ گر ہوتی ہے. پھر بھی حجاب انیت اس لئے باقی رہتا ہے کہ اس انیت سے محبوب کے مشاہدہ میں محو رہے اور حجاب اٹھ جانے سے محب اور محبوب کا امتیاز نہ اٹھ جائے اس کا نام ہیمان ہے۔

حجاب انیت باقی رہنے سے یہ مطلب نہیں کہ سالک اپنی انا کی طرف توجہ کر لے اس کو مشاہدۂ محبوب سے فرصت ہی نہیں ملتی کہ وہ اپنے تعین تشخص اور تقید کی طرف نظر کر دیکھے مطلب یہ ہے کہ حجاب انیت صرف اپنے نفس کو دیکھنے میں حاجب ہوتا ہے، دوست کو دیکھنے میں حاجب نہیں ہوتا اور اس حجاب انیت میں عاشق اپنے نفس سے فانی ہو کر بقائے غیبت کے ساتھ دوست کا مشاہدہ کرتا ہے. اس مشاہدے میں اس کی قابلیت عینی باقی رہتی ہے جو ذات کو جمیع صفات کے ساتھ دیکھتی ہے. یہی معنیٰ خلت کے ہیں جو تخلل پر دلالت کرتے ہیں تخلل یہ ہے کہ محبوب محب میں سرایت کر جائے یا محب محبوب میں سرایت کر جائے جیسے کہ رنگ کپڑے میں سرایت کر جاتا ہے اور باوجود عرض ہونے کے جوہر کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے یہ حلول جو عرض کو جوہر میں ہوتا ہے حلولِ سریانی کہلاتا ہے جس میں عرض جوہر کے تمام اجزا میں اس طور پر

شامل ہوتا ہے کہ کوئی جز اس سے ظاہر میں یا باطن میں خالی نہیں رہتا۔

حلول سریانی کے برخلاف حلول مکانی ہے جس میں مکان اور مکین کی دوئی برق
رہتی ہے۔ محبت میں تخلل کا استعمال محض تشبیہ پر مبنی ہے اور یہ اس قسم کی تشبیہ ہے
معقول کو محسوس کے ساتھ دی جاتی ہے۔ اس سے مقصد تفہیم ہوتا ہے۔ اسی طرح جب بن
صفات حق سے موصوف ہو جاتا ہے تو تخلل کے معنی امتزاج اتحاد یا حلول بالکل نہیں ہو
بلکہ یہ معنی مراد ہوتے ہیں کہ بندے کی صفات صفات الٰہیہ کی تجلی میں محو ہو گئیں اور وہ اپنے نفس
صفات کے دائرے سے نکل کر صفات حق کے احاطے میں مقیم ہو گیا۔ یہاں تک کہ بندہ ا
الٰہی سے موسوم ہو گیا۔ جیسا کہ خدا نے ابراہیم علیہ السلام کے حق میں فرمایا کہ اللہ نے ا
امتحان لیا اپنے کلمات سے آپ نے ان کلمات کا اتمام کیا اور آپ سے خدا نے فرمایا
انی جاعلك للناس اماما در حقیقت امام اللہ ہی ہے مگر ابراہیم علیہ السلام خود سے
اور خدا کے ساتھ باقی ہونے کی جہت سے امام الناس ہو گئے۔

لبس خلت کے معنی حقیقت میں یہ ہے کہ خلیل صورت حق میں ظاہر ہوا تو حق ا
کان، آنکھ، اعضاء اور قوی ہو گیا۔ اب وہ خدا ہی سے سنتا ہے اور خدا ہی سے دیکھتا
اس محبت کو قرب نوافل کہتے ہیں نوافل کیا ہیں زوائد ہیں اور یہاں زوائد کیا ہیں ب
کی ذات پر صفات الٰہیہ یہ صفات زائدہ جز سے موصوف ہو کر بندہ خدا ہی کے ساتھ
ہے۔ خدا ہی کے ساتھ سنتا ہے۔

جب نوافل اپنے معنے کے لحاظ سے ایسی ہے جیسی کہ اسماء الٰہیہ کا تخلل یعنی بن
اپنی صفات کے ساتھ خدا میں فنا ہو گیا۔ تو خدا نے اپنی صفات کی چادر اسے اڑھا دی
خلیل کا تخلل حق میں ہوا۔ دوسری صورت حق کا تخلل صورت خلیل میں ہے اس صورت
حق صفات خلیل سے اور صورت خلیل میں متصف ہوتا ہے خلیل کے تعین میں خود ک
کرتا ہے۔ اس لئے وہ تمام صفات جن کی اضافت خلیل کی طرف ہوتی ہے۔ وہ اضافت
کی طرف ہوتی ہے اور جو کچھ ابراہیم کرتے ہیں وہ خدا ہی کرتا ہے جو وہ سنتے ہیں خدا ہی
ہے جو وہ دیکھتے ہیں خدا ہی دیکھتا ہے۔ یہ قرب فرائض ہے۔ قرب فرائض اور قرب نوافل

سے ہر قرب حضرت خلیل کے حق میں صحیح ہے۔ اس لئے شیخ فرماتے ہیں کہ ہر حکم کے لئے
مقام مقرر ہے جس میں وہ حکم ظاہر ہوتا ہے اور حکم مقام سے کبھی تجاوز نہیں کرتا۔
حکم یہ ہے کہ ابراہیم علیہ السلام کا ظہور صورت حق میں ہے اور اس کا مقام جناب حق
ہے قرب حق کے مراتب پر ہے حضرت الہیہ میں ہے اور دار آخرت میں ہے دوسرا حکم جس
ہا گیا ہے کہ صورت ابراہیمی میں حق کا ظہور ہے جس کا مقام ان کے وجود میں ان کے تعین
دریافت ہوتا ہے۔ یہاں تک کہ آپ سے صفات خلقیہ ظاہر ہوں اور صفات نقص
ن سے منسوب کیا جائے مگر چونکہ آپ کی صورت میں حق کا ظہور ہے اس لئے وہ صفات
طرف منسوب ہوں جیسا کہ خدا نے فرمایا ہے۔ یؤذون اللہ جیسے کے خدا کا ایذا پانا مکر کرنا
(او) کرنا تمسخر کرنا فدع کرنا صرف اس وجہ سے ہے کہ وہ از روئے تعین بندہ کا عین ہے
از روئے حقیقت ان تمام امور کی نسبت خدا کی طرف صحیح نہیں ہوتی۔ اسی طرح قرب
ن اور قرب نوافل میں اسی طرح صفات کمال بھی خدا کی طرف منسوب ہوتی ہیں اور دونوں
دونوں مقامات قرب نوافل اور قرب فرائض اپنے اپنے مقام پر صحیح ہیں جیسے حضور
اللہ علیہ وسلم کے متعلق فرمایا کہ آپ نے نہیں پھینکا۔ جب کہ آپ نے پھینکا لیکن اللہ نے
یکا۔ پھینکنے کی اضافت آپ کی طرف نہیں ہے بلکہ پھینکنے سے ایک ایک حکم آپ کا آپ
ہے۔ وہ یہ کہ آپ نہیں ہے حق ہے۔ شیخ فرماتے ہیں کہ تم نہیں دیکھتے کہ حق صفات مخلوق
ساتھ ظہور فرماتا ہے اور ہمیں اس کی خبر دی ہے۔ "صفات نقص اور صفات ذم" دو حکم
صفات ذم کی مثال اوپر گزر چکی ہے حکم ثانی کے متعلق شیخ فرماتے ہیں کہ کیا تم نہیں
یکھتے ہو کہ مخلوق صفات حق کے ساتھ جلوہ فرما ہے اس کا استشہاد مثلاً بندہ کا علم علم
موصوف ہونا، رحم و کرم سے موصوف ہونا پس یہ صفات حسنہ جو مخلوق میں پائی جاتی ہیں۔
عمل صفات حق ہی ہیں کیونکہ مخلوق حقیقت حق ہی ہے جو اپنی حقیقت کے ساتھ ان
رتوں کے عین میں ظاہر ہے ان صورتوں کے اعیان میں ظاہر ہے اور ان کی صفات میں
ہر ہے پس حقیقت کے لحاظ سے مخلوق حقیقت حق ہی ہے اور اسی طرح مخلوق کی تمام
فات حق کے لئے ثابت ہیں جو واجب ہے اور تمام صفات کا مبدا ہیں۔ یہ تمام صفات

اسی کی ذات کے شیون ہیں جب مخلوق کا وجود ہی وجود الٰہی پر منحصر ہے تو صفا
مخلوق کے پاس کہاں سے آئیں گی۔ شیخ فرماتے ہیں کہ الحمد اللہ میں یہ معنی ہیں
وہ ہی حامد ہے وہی محمود ہے کیونکہ حمد اللہ کی صفات کمال میں سے ایک صفت
ہے حقیقت اسی سے ظاہر ہوتی ہے وہی حامد کی صورت میں ظاہر ہے تاکہ جو
کمال کی حمد کا مظہر ہے۔ ہر صورت محمود میں وہ عین واقع ہوا ہے اور اپنی تجلی
ہر محمود شے کو اس کمال تک پہنچاتا ہے جس کی وہ مستحق ہے۔ تمام امور اسی کی
رجوع کرتے ہیں۔

شیخؒ فرماتے ہیں کہ اس آیت میں امر عام ہے جو محمود اور مذموم دو
شامل ہے اور اس عالم میں سوائے محمود اور مذموم کے ہے بھی کیا ؟

الحمد کی تفصیل میں محمود کا بیان آچکا محمود کا عموم بیان ہو چکا مذموم کا
بیان کیا جاتا ہے وہ یہ کہ مذموم خواہ عقلی ہو کہ عرفی ہو یا شرعی ہو ہمیشہ متع
مرتبت ہوتا ہے اور متعین خواہ نسبت ذاتی کے لحاظ سے ہو خواہ نسبت صف
لحاظ سے ہو وہ اپنے تعین کے اعتبار سے عدم کا موجب ہوتا ہے یا عدم کی
موجب۔ اگر ان تعینات سے قطع نظر کی جائے تو ذم کی حقیقت منقلب ہو جائے
اور وہ ذم مدح اور حمد بن کر حسب حقیقت حسب النسبت حق کی طرف رجوع
جائے گی۔ جیسے کہ شہوت مذموم کے سبب سے زانی اور زنا دونوں مذموم ہیں
اس میں کوئی شبہ نہیں کہ شہوت کی حقیقت حب الٰہی ہے جو وجود نفس میں جاری
ساری ہے۔ اس لئے بذاتہ وہ محمود ہے مگر اس کی تکمیل کے لئے عقل عرف ا
سے دائرے مقرر کئے ہیں ان دائروں میں وجود انسانی کو کمال حاصل ہوتا ہے
کا اپنی خواہشوں کو تابع عقل رکھنا انسانی کمال ہے مگر زانی اس درجہ کمال سے گ
ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ اس کے نفس میں عدم کمال کا داعیہ ہے یا خود د
موصوف ہونا نہیں چاہتا عدم سے محبت کرتا ہے اس لئے وہ کمال کے در
گر گیا اور ناقص ہو گیا جو مذموم ہے۔

پس شہوت، باعتبار حقیقت کے حب الٰہی ہے اور باعتبار تعینات کے اس کی صورتیں مختلف ہیں۔

صورت مذموم بیان ہو چکی۔ صورت محمود میں شہوت حفظ تولید نسل اور حصول لذت کا سبب ہے اور یہ شہوت کا کمال محمود ہے اور بہ اعتبار تعین خلقی کے مذموم ہے اگر ان تعینات خلقی اور اعتبارات امکانی سے بلند ہو کر دیکھا جائے تو ہر شے اپنے مدعا میں محمود ہے کوئی شے مذموم نہیں ہے۔

اعیان ثابتۂ حق نے وجود کی خوشبو بھی نہیں سونگھی جیسا کہ اس فص میں آپ پڑھیں گے۔ یہ مشکل بات ہے اس کو آسان تر عبارت میں اس طور پر کہا جا سکتا ہے کہ

(۱) موجودات عالم، کا کوئی وجود حقیقی نہیں ہے وجود حقیقی صرف موجد کا ہے جس نے ان کو اپنے فیضان وجود سے موجود کر دکھایا ہے۔

(۲) جب موجودات کے لئے حقیقی وجود نہیں ہے تو جس وجود خارجی سے وہ موجود نظر آتی ہیں وہ غیر حقیقی وجود ہوگا۔ اس کو وجود ظلی کہئے جیسے آدمی کے ساتھ اس کے سائے کا وجود ہے اسی طور پر خود آدمی ایک ظل ہے پرتو ہے علمی صورت کا جو علم حق میں ہے۔ پس آدمی کا اصل وجود وہ ہے جو علم حق میں ہے اور چونکہ علم حق حدوث تغیر اور زوال وفنا سے پاک ہے اس لئے جو کچھ اس کے علم میں ہے وہ بھی حدوث و تغیر، زوال وفنا سے پاک ہے یہی مطلب ہے اس قول کا کہ عالم اور عالم کی کوئی چیز بھی ایک جہت سے تغیر پذیر نہیں ہے یہ جہت خدا کے علم کامل سے متعلق ہے اور اسی جہت سے جب شیخ اکبرؒ عالم کو قدیم کہتے ہیں تو وہ لوگ جو عالم کو اپنے علم حادث سے جانتے پہچانتے ہیں وہ خدا کو علم قدیم سے اپنے علم کو مطابق نہ پانے کی وجہ سے علم حق کی نفی کرتے ہیں اور اپنے علم حادث کا اثبات کرتے ہوئے اصرار کرتے ہیں کہ خدا کے علم قدیم کا اثبات نہ کیا جائے حالانکہ وہ خدا کی دوسری صفات کی طرح اس کی صفت علم کو بھی قدیم جانتے ہیں اس عقیدے کی رو سے عالم کا خدا کے علم قدیم میں ہونا اور اس

لحاظ سے اس کا قدیم ہونا محل نظر ہونا چاہیئے کیونکہ یہ بدیہی امر ہے۔

(۳) عالم کا وجود بھی ایک لحاظ سے ظلی سمجھا جا سکتا ہے اس کو یوں سمجھئے کہ آفتاب آسمان پر چمک رہا ہے زمین پر لاکھوں تھالیاں پانی سے بھری ہوئی رکھی ہیں ان میں پانی صاف بھی ہے گدلا بھی ہے پاک بھی ہے ناپاک بھی ہے آفتاب ان سب تھالیوں میں اپنے وجود ظلی سے موجود ہے بلکہ طشتوں اور تھالیوں کی کثیر تعداد میں نمایاں ہے ایک ہے جو ان ایک ہو گیا، واحد ہے جو کثیر ہو گیا اس کو پاک ناپاک سے کوئی سروکار نہیں سب پر چمکتا ہے۔ ہر ظرف آب کو چمکاتا ہے۔ آسمان سے تھالیوں میں اتر آتا ہے جو کسی ظرف میں نہیں سما سکتا ہر ظرف میں سما گیا اس کی وحدت کثرت ظروف کے مطابق کثرت میں بدل گئی مگر آفتاب کو طشت آب میں دیکھنے والے گردن اٹھا کر آسمان پر چمکنے والے آفتاب کیطرف دیکھیں وہ تو اپنی جگہ موجود ہے کسی طشت میں نہ گیا کسی تھالی میں نہ اترا، اگرچہ وہ ہر طشت میں اور ہر تھالی میں جگ مگ جگ مگ کر رہا ہے۔

پاک پانی سے پاک ہوا نہ کثیف اور گدلے پانی سے گدلا ہوا پانی سب تھالیوں میں سے سب کے اندر ہے سب سے باہر ہے سب میں داخل ہے سب سے خارج ہے،

ان تھالیوں کو توڑ ڈالو، ان برتنوں کو پھوڑ ڈالو آفتاب کی وہ صورتیں جو ان ظروف میں جگمگا رہی تھیں وہ بھی ساتھ ساتھ ٹوٹ پھوٹ جائیں گی مگر آفتاب کو ٹوٹنے پھوٹنے سے کیا تعلق ہے ہاں اس کی صورتیں جو تھالیوں میں حادث ہوئی تھیں۔ فنا ہو گئیں اس کا وجود ظلی جو پانی کے برتنوں میں مشہود ہو رہا تھا معدوم ہو گیا کیا اس عدم کا اثر آفتاب کے وجود پر کچھ پڑا کچھ بھی نہیں کیا ان تھالیوں کے کم ہو جانے سے آفتاب میں سے کچھ کم ہوا کچھ بھی نہیں۔ کیا لاکھوں تھالیوں میں نمایاں ہونے سے آفتاب میں کچھ بڑھ گیا کچھ بھی نہیں۔ یہی حال ان مٹی کے برتنوں کا ہے جن کو ہم مخلوق کہتے ہیں ممکنات کہتے ہیں کہ اس کے ذرہ ذرہ میں آفتاب ضو فگن ہے ہر ذرے میں اسی کا نور و ظہور ہے یہی حال ان آئینوں کا ہے جن میں ہم اپنی صورت دیکھتے ہیں ہمارا چہرہ اپنی جگہ قائم رہتا ہے اور آئینہ میں نظر بھی آتا ہے آئینہ کے ٹوٹ جانے سے

کل شی هالك الا وجهه

ہماری صورت نہیں ٹوٹتی ہمارا چہرہ متاثر نہیں ہوتا پس ممکنات کے آئینوں میں ’وجہہ اللہ‘ نمایاں ہے اور ان کے زوال اور فنا سے اس کو زوال و فنا نہیں نہ ان آئینوں میں نمایاں ہونے سے وہ اپنی جگہ سے الگ ہوا ہے۔ یہی صورت اللہ کی علمی صورتوں کی ہے کہ وہ آئینہ خانہ ممکنات میں حادث ہوئیں اور آئینوں کے زوال و فنا سے جو صورتیں ان میں تھیں وہ بھی زائل ہو جاتی ہیں تو اس زوال کا اثر ان صورتوں پر بالکل نہیں پڑتا، جو علم حق میں ثابت ہیں۔ وجود ظلی کی ان مثالوں کو پیش نظر رکھنے سے یہ مسئلہ حل ہو جائے گا کہ ظلال و عکوس کا وجود نہیں ہے بلکہ ذی ظل اور ذی ظل اور ذی عکس کا وجود ہے جو پرتو فگن ہے اس پرتو کو وجود کہا جائے گا تو ظلی کہا جائے گا۔ اصلی اور حقیقی نہ کہا جائے گا۔

پس ممکنات قائم بنفسہ نہیں بلکہ وجود واجب ہے جو ممکنات پر تجلی کر کے ان کو نمایاں کر رہا ہے پس ممکنات موجودات دکھائی دیتی ہیں لیکن یہی موجودات معدومات بھی ہیں اوّل اس اعتبار سے معدومات ہیں کہ عدم کو قبول کرتی ہیں مگر جس طرح ان کا وجود غیر حقیقی ہے انکا عدم غیر حقیقی ہے اسکو سمجھ لیجئے کہ وجود عدم کو قبول نہیں کرتا نہ عدم کبھی وجود کو قبول کرتا ہے ورنہ انقلاب حقیقت لازم آئے گا اور یہ محال ہے پس موجودات کی وہ جہت جو ظلی یا اضافی وجود سے موصوف ہوتی ہے۔

وہ اسی قسم کے اعتبار سے اور حکم عدم سے بھی موصوف ہوتی ہے اس لئے وہ صورتیں جو حادث ہیں تو پیدا ہیں۔ عالم امکان میں وجود اعتباری کو بھی قبول کرتی ہیں۔ اور عدم اعتباری کو بھی قبول کرتی ہیں یہ مخلوقات و موجودات کی فنا پذیر جہت ہے جس کے لئے ہم نے قرآنی دلیل پیش کی تھی۔

لیعنی ہر شے ہالک ہے مگر اس کا چہرہ (کہ ہالک نہیں ہے) ہالک اسم فاعل ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ ہر شے بالفعل ہلاک ہے بالفعل فنا ہے۔ یہ ہر شے کی فنا پذیر جہت ہے جس کی تفصیل اوپر گذری اس شے کی دوسری جہت جو فنا پذیر نہیں ہے

اس کی طرف وجہہ میں دلالت موجود ہے ہو کی ضمیر شے کی طرف راجع ہے یعنی "وجہہ الشئ" وہی عن الھلاک و منزہ عن الفنا ہے۔

وجہہ شے کیا ہے حقیقت شے ہے حقیقت شے کیا ہے حق ہے جو صورت شے میں نمایاں اور حقیقت شے میں پنہاں ہے وجہ لغت عرب میں چہرہ کو کہتے ہیں۔ چہرے سے معرفت شے حاصل ہوتی ہے صورت پہچانی جاتی ہے اگر چہرہ نظر نہ آئے زیر نقاب ہو یا کپڑے سے ڈھانک لیا جائے تو پھر کسی صورت کی معرفت دشوار ہو جاتی ہے پس چہرہ کو وجہ کہنے کے یہ معنی ہیں کہ وہ وجہ معرفت ہے اور ان معنوں میں یہ مفہوم بھی شامل ہے کہ کسی شے کے لئے یا تمام اشیاء کائنات کے لئے وجود و نمود کے خواہ کتنے ہی وجوہ کیوں نہ ہوں وہ تمام وجوہ جو جہت امکان سے متعلق ہیں سب فانی ہیں سب ہالک ہیں البتہ ان وجوہات میں سے ایک وجہ ایسی ہے جو فانی نہیں ہے باقی ہے باقی سے تعلق رکھتی ہے جس کو الا وجہہ میں واضح کہا گیا۔ ہو کی ضمیر اس لحاظ سے حق ہی کے وجہ کی طرف راجع ہے کیونکہ حق ہی کی رونمائی صورت شے میں ہو رہی ہے یہی وجہ رب ہے جو ہر مربوب کے وجود و نمود کی وجہ ہے جو انقلابات و استحالات و تغیرات و حوادث کی وجہ موجہ ہوتے ہوئے بھی منزہ، مبرا دائم و قائم ہے۔

دوسری آیت جو پیش کی گئی تھی اس میں "یبقیٰ وجہ ربک" آیا ہے آپ سمجھ گئے ہوں گے کہ "وجہ شے" اور وجہ رب دونوں ہی ایک حقیقت کی طرف راجع ہیں۔ کیونکہ وجہ رب ہی ہے جو ہر ایک مربوب کے لئے وجہ حیات ہے اور جس قدر بھی وجہات حیات ہیں وہ غیر حقیقی ہیں حادث بھی ہیں فانی بھی ہیں مگر ایک وجہ ہے جو فانی نہیں ہے وہ وجہ رب ہے۔ نظر ولایت تمام وجہات کو نظر انداز کرتی ہے۔ وجہ رب کا مشاہدہ کرتی ہے۔ وہ صورت شے میں صورت حق کو دیکھتی ہے اور باطن شے میں باطن رب کو دیکھتی ہے۔ وجوہ یومئذ ناضرۃ الیٰ ربہم ناظرۃ

ہم اس تفصیل کو اس اجمال پر ختم کرتے ہیں جو حضرت علی علیہ السلام کے

ارشاد ہے "ما رأیت شئی الا اللہ" میں نے کوئی شے نہیں دیکھی صرف اللہ ہی کو دیکھا
اب اصل مسئلہ کی طرف رجوع کر رہا ہوں ▪ یہ تھا کہ کائنات میں کوئی غیر علی موجود
ہی نہیں علی ہی علی ہے۔ تو اللہ تعالےٰ علی کس پر ہوگا، جب کوئی کسی پر غالب ہوتا ہے
کسی کو زیر کرتا ہے تو زبان عرب میں کہا جاتا ہے کہ علی علیہ مگر یہاں زیر کون ہوگا
مغلوب کون ہوگا جب کہ اوپر بھی علی ہے نیچے بھی علی ھو الذی فی السماء الٰہ وہ آسمانوں
میں بھی اللہ ہے و فی الارض الٰہ اور وہی زمین میں بھی اللہ ہے اور محمدیوں کے لئے تو یہ
بھی اطلاع ہے کہ اگر تم ڈول کو رسی سے باندھ کر کنوئیں میں لٹکاؤ، پاتال تک پہنچاؤ تو
وہ ڈول اللہ ہی پر گرے گا (ترمذی)

پس عرش اعلیٰ سے لے کر ارض سفلیٰ تک وہی علی ہے جو بالذات بھی علی ہے۔
بالصفات بھی علی ہے ممکنات میں جو علو اور تفاضل پایا جاتا ہے وہ سب ظلی اور اضافی
ہے اس علو سے کوئی شے بالذات موصوف نہیں ہے جیسے ہم سے فرمایا گیا "انتم الاعلون
ان کنتم مومنین" تم اعلیٰ ہو بشرطیکہ تم مومن ہو اس سے معلوم ہوا کہ ہر اہل ایمان "اعلیٰ"
ہے مگر یہ علو ہمارا نہیں ہے بلکہ اللہ ہی کا ہے جیسا کہ "انتم الاعلون ان کنتم مومنین"
سے آگے واللہ معکم وارد ہوا ہے چونکہ ہم اعلیٰ کے ساتھ ہیں یا اعلیٰ ہمارے ساتھ ہے
اس لئے ہم بھی عالی ہیں علو سے متصف ہیں یہ علو مرتبیت معیت الٰہی سے حاصل ہے۔

شیخؒ نے علوی مکان سے خدا کی تنزیہہ فرمائی ہے اور اس کو ملائکہ عالین اور
ارواح انبیاء، عالی مقام اور نفوس قدسیہ کے لئے خاص فرمایا مگر وہ خدا جو آسمانوں
میں ہے زمین میں ہے ہر شے پر محیط ہے ہر شے پر شہید ہے جس کے اسم الظاہر سے
عالم ظاہر آباد ہے ہر جگہ موجود ہے ہر جگہ حاضر و ناظر ہے اس سے مکان کی تنزیہہ کس
طرح ممکن ہے تنزیہہ ہوگی تو تحدید ہو جائے گی اس لئے تنزیہہ مکانی سے شیخ کی مراد حصر
مکانی سے تنزیہہ ہے یعنی وہ کسی مکان میں منحصر نہیں ہر مکان میں ہے ہر مکان سے پاک

ہے۔ ادریس علیہ السلام کے لئے فرمایا گیا رفعناہ مکانا علیا۔ اس علو کے لئے کہا گیا ہے کہ فلک شمس تک حضرت ادریس کو رفعت دی گئی اور فلک شمس تمام افلاک کا قطب مدار ہے اس کے اوپر ساحت افلاک ہیں اور اس کے نیچے سات افلاک ہیں۔ ان افلاک میں کواکب ہیں کواکب میں روحانیت ہے فلک شمس روحانیت کا دار و مدار ہے۔

زمانہ قدیم سے فلک شمس کو اسرار روحانی کا مرکز خیال کیا جاتا ہے شیخ نہ تو فیثاغورثی نظام فکر کے قائل ہیں نہ نظام بطلیموسی کے قائل ہیں یہ دونوں مکاتب فکر نظام شمسی کے بارے میں اپنا اپنا مذہب رکھتے ہیں جو معروف و مشہور مذاہب کی حیثیت رکھتے ہیں۔ شیخ کی عادت ہے وہ معروف و مشہور مذاہب فکر سے بحث نہیں کرتے اور ان کا ذکر کرتے ہوئے ان کو اپنے مشاہدے اور فکر کے رنگ میں رنگین کر لیتے ہیں چنانچہ افلاک سے ان کی مراد دوائر اسماء ہوتے ہیں ثوابت سے ان کی مراد کچھ اور ہوتی ہے نجوم سے ان کی مراد کچھ اور ہوتی ہے کواکب سے ان کی مراد کچھ اور ہوتی ہے وہ ان سب کی توجیہہ اسمائے الٰہیہ کی صورتوں سے فرماتے ہیں اور ان کی تاثیرات کی توجیہہ حقائق اسمائیہ سے کرتے ہیں۔ بہر حال ادریس علیہ السلام کو جو علوئے مکانی ملا وہ بھی اللہ کے اسم علی کا عطیہ ہے اور مکان کو جو علو ملا وہ بھی عطیہ علی تھا یا یوں کہیے کہ اسم علی کا ظہور مکان علی میں ہوا۔

ایک دوسری قسم علو کی علوئے مکانت ہے یہ علوئے مرتبت ہے جو اہل تمکین کے لئے ہے۔ صاحبان تمکین مکان عالی کے مکین ہیں۔ خدا انہیں مرتبۂ عالی عطا کرتا ہے، تو اس مرتبے کا وہ تحفظ بھی کرتے ہیں یعنی اس مرتبے سے گرتے نہیں ہر دم اعلیٰ ہی کی طرف متوجہ رہتے ہیں۔ یہ علوئے مکانت منجانب اللہ ہے خدا کی دین ہے اس مرتبۂ اعلیٰ کے لئے جو استعداد چاہیئے وہ استعداد بھی عطائے الٰہی سے ہی میسر آتی ہے اس کے عکس دنیاوی مراتب کا علو بھی ہے اس کا وجود حقیقی نہیں وہ حکمی اور اعتباری ہے ہے کل ... اس سلسلے میں ایک بات اور کہتا چلوں کہ علوئے مکان ہو یا علوئے

مکانت ان سے مراد علوئے علمی ہے علم ہی وہ مکان عالی ہے جس میں تمام معلومات عالیہ آباد ہیں اس علمی آبادی میں علوئے تمکین بھی ہے علوئے مکانت بھی ہے یہ علمی علو ہی تھا جس نے جن وملک پر آدم کو برتری اور رفعت عطا کی۔ اگر اسمائے کلیہ کا علم نہ ہوتا تو ان کو خلافت کا مرتبۂ عالی نہ ملتا یہ علمی رفعت نصیب ہوتی ہے تو کائنات کے حقیر ذرات بھی جو پستی تنزل میں پڑے ہوئے ہیں اللہ علی" "اللہ رفیع" کی تجلیوں سے ہمکنار نظر آئیں یہ علوئے علمی ہی ہے جو مدینۃ العلم اور باب علم کو علوئے مکان اور علوئے مکانت سے مشرف کرتا ہے اور علوئے ذات وصفات ہی کا ظہور ہے جو رسول کو محمدؐ بناتا ہے حالانکہ الحمد اللہ رب العالمین کا حکم ہے کہ خدا ہی محمد ہے اسی طرح خدا ہی علی ہے مگر وہ عبد العلی کو اتنا علو عطا کرتا ہے کہ وہ علی ہو جاتا ہے یاد رکھیئے کہ بندہ کبھی خدا نہیں ہوتا خدا بہر صورت خدا ہے بندہ فانی ہے اس کا کوئی حصہ بقا میں نہیں ہے اس کا حصہ فنا میں ہے اس لئے وہ فنا سے حظ تمام حاصل کرتا ہے۔ تکمیل فنا کے بعد اس سے حدوث زوال کی جہت مرتفع ہو جاتی ہے اور وہ جہت باقی رہ جاتی ہے جو حی وقیوم قائم دائم ہے یہ اس کے حق میں علو ہے جو عین علوئے حق ہے۔ اس مرتبے میں علی اس ہی کا نام ہے خواہ اس نام کی تجلی عبد العلی پر کیوں نہ ہو اور وہ یہ کیوں نہ کہے کہ میں علی ہوں اور یہ کہ میں ہی اللہ کا مسمیٰ ہوں۔ اس ضمن میں اہم مسائل کی تشریح ہو چکی ہے۔

پانچویں حکمت (ترجمہ)

مہیمیہ کی فص کلمہ ابراہیمیہ

خلیل کی وجہ تسمیہ :-

حضرت خلیل کا نام خلیل اس واسطے ہے کہ وہ تمام صفات الٰہیہ میں سریان کر گئے تھے اور تمام ذاتی صفات کو گھیر لیا تھا شاعر نے کہا ہے۔

قَدْ تَخَلَّلْتَ مَسْلَكَ الرُّوحِ مِنِّيْ وَبِذَا سُمِّيَ الْخَلِيْلُ خَلِيْلَا

جن راستوں سے روح میرے جسم میں سرایت کئے ہوئے ہے روح کی طرح تو سرایت کر گیا ہے۔ اور اسی سبب سے حضرت خلیل کا خلیل نام ہوا۔

اور آپ کا سریان جمیع صفات الٰہی میں ایسا ہے جیسے رنگ کپڑے وغیرہ میں سریان کرتا ہے گویا عرض بمنزلہ جوہر کے ہوجاتا ہے اور یہ مثل مکان اور مکین کے حلول کے نہیں ہے۔ یا خلیل کی وجہ تسمیہ یہ ہو کہ حق تعالیٰ وجود ابراہیم کی صورت میں سریان کر گیا ہو اور ان دونوں سے ہر ایک حکم صحیح ہے کیونکہ ہر حکم کے لئے ایک محل ہے اس حکم سے وہاں ظہور فرماتا ہے اور اس محل سے تجاوز نہیں کرتا ہے کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ حق تعالیٰ محدثات کی صفات سے ظاہر ہوتا ہے اور اس سے خود ہی خبر دی ہے اور صفات نقص و ذم سے ظہور کرتا ہے اور کیا تم نہیں دیکھتے کہ مخلوق حق تعالیٰ کی صفات سے مِنْ اَوَّلِہٖ اِلٰی اٰخِرِہٖ ظاہر ہوتی ہے اور تمام صفات حق مخلوق کے لئے ثابت ہیں اللہ نے فرمایا اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ تمام حمد و ثنا اللہ ہی کے لئے ہے جو تمام عالم والوں کا پروردگار ہے پس ہر حامد اور محمود کی حمد و ثنا کی غایت اسی کی طرف پلٹتی ہے اور وَاِلَیْہِ یُرْجَعُ الْاَمْرُ

کُلّہ یعنی تمام امور خدا ہی کی طرف رجوع کرتے ہیں ۔ یہ حکم محمود اور مذموم دونوں کو عام ہے یعنی ہر امر کا وہی مرجع ہے ۔ اس عالم میں کوئی ہے جو محمود اور مذموم ہونےسے خالی نہیں ہے جاننا چاہیئے کہ جب کوئی چیز کسی چیز میں سریان کرتی ہے تو وہ شئے جس میں سریان ہوتا ہے محمول فیہ ہوتی ہے ۔

پس متخلِّل بصیغہ اسم فاعل متخلَّل اسم مفعول میں مخفی ہوتا ہے اور متخلَّل اسم مفعول ظاہر ہوتا ہے اور متخلِّل اسم فاعل اس میں باطن اور نہاں ہوتا ہے اور وہ ظاہر کی غذا ہے جیسے کہ پانی صوف وغیرہ میں جب سریان کرتا ہے تو وہ اس پانی سے بڑھتا ہے اور پھولتا ہے پس اگر حق تعالیٰ ہی ظاہر ہے تو خلق اس میں پوشیدہ ہے پس اس وقت میں حق تعالیٰ کے تمام اسماء خلق ہوئے جیسے اُس کا سمع و بصر وغیرہ ہے اور اس کی تمام نسبتیں اور اس کے اسماء کا نام خلق ہے اور اگر خلق ہی ظاہر ہے تو حق تعالیٰ خلق میں پوشیدہ ہے اور وہی ان سب میں باطن ہے پھر مخلوق کا سمع و بصر، ہاتھ، پیر اور سب اس کے قوائے حق تعالیٰ ہی ہوا چنانچہ حدیث صحیح میں اسی طور پہ وارد ہے ۔ پس اگر ذات حق ان تمام نسبتوں سے خالی ہوجائے تو وہ اللہ نہ رہے گا اور ان نسبتوں کو ہمارے ہی اعیان ثابتہ نے حادث کیا ہے ۔ پس ہم ہی لوگوں نے خود مالوہ ہوکر اس کو الٰہ بنایا ہے اس لئے جب تک کہ ہم لوگ نہ پہچانے جائیں وہ نہیں پہچانا جاسکتا ہے ۔ اسی لئے رسول اللہؐ نے فرمایا کہ مَنْ عَرَفَ نَفْسَہٗ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّہٗ (یعنی جس نے اپنے نفس کو پہچانا تو اس نے اپنے خدا کو پہچانا) کیونکہ آنحضرتؐ تمام مخلوق سے اللہ تعالیٰ کے بڑے عالِم تھے اور بعض حکماء اور ابو حامد غزالی نے دعویٰ کیا ہے کہ بغیر عالم کی طرف نظر کرنے کے اللہ جانا جاسکتا ہے یہ دعویٰ غلط ہے ہاں ایک ذات قدیم ازلی البتہ معلوم ہوسکتی ہے اور بغیر مالوہ کے جانتے ہوئے اس ذات کو الٰہ نہیں جان سکتے ہیں ۔ پس مالوہ اللہ تعالیٰ پہ دلیل اور اس کا بتلانے والا ہوا پھر اس کے بعد دوسرے وقت کشف سے تجھ کو معلوم ہوگا کہ حق تعالیٰ خود ہی اپنے نفس پہ اور

اپنے خدا ہونے پر دلیل ہے اور وہ اعیان کے حقائق اور اُن کے حالات کے موافق
نئی نئی صورتوں میں تجلی فرماتا ہے اور کشف وشہود سے بعد اس کے تم کو ظاہر ہوتا ہے
کہ ہم لوگوں کی صورت حق تعالیٰ ہی میں ہے اور ہم میں سے ہر ایک دوسرے کو حق تعالیٰ
میں دکھائی دیتا ہے۔ اور ہر ایک دوسرے کو پہچانتا ہے اور ہم میں کا ہر ایک
دوسرے سے متمیز ہے۔ پس ہم لوگوں میں بعض وہ لوگ ہیں جو جانتے ہیں کہ یہ ہماری
معرفت حق تعالیٰ ہی میں واقع ہوئی ہے۔ اور بعض لوگ ایسے ہیں کہ وہ نہیں جانتے ہیں
کہ یہ ہم لوگوں کی معرفت ہم میں سے کس میں یا کس حضرت میں واقع ہے۔ میں خدا کے ساتھ
اس کے نہ جاننے والوں میں ہونے سے پناہ مانگتا ہوں۔ پھر عارف دونوں کشفوں
کے ساتھ ہی یہ جانتا ہے کہ اللہ تعالیٰ ہم لوگوں پر ہمارے ہی اقتضاء عین سے حکم کرتا
ہے نہیں نہیں بلکہ ہم لوگ خود اپنے نفسوں پر اپنے ہی سبب سے حکم کرتے ہیں لیکن یہ
حکم علم حق ہی میں ہے اسی واسطے اللہ نے فرمایا کہ :۔
فَلِلّٰہِ الْحُجَّۃُ الْبَالِغَۃُ ۔ یعنی محجوبین پر حق تعالیٰ کے لئے بڑی حجت
ہے جس وقت وہ ایسی باتیں حق تعالیٰ کو کہتے ہیں جو ان کے موافق نہیں کہ خدایا
تو نے ایسا ہمارے ساتھ کیوں کیا؟ پس قیامت کے روز ان پر اصل امر منکشف
ہوجائے گا۔ اور وہ یہ امر ہوگا جو اللہ کے عارفوں کو آج یہاں دنیا میں منکشف ہے وہ
دیکھیں گے کہ حق تعالیٰ نے ان کے ساتھ ان امور کو نہیں کیا ہے جس کا انھوں نے
دعویٰ کیا تھا کہ حق تعالیٰ نے کیا ہے بلکہ وہ سب امور انھیں سے تھے کیونکہ حق تعالیٰ
ان کو اسی حالت پر جانتا تھا۔ جس حالت پر وہ تھے پھر ان حجاب والوں کی حجت باطل
ہوجائے گی اگر تم کہو کہ اس قول کا کیا فائدہ ہے۔ وَلَوْ شَآءَ لَهَدٰىكُمْ اَجْمَعِيْنَ
یعنی اگر وہ چاہتا تو تم سب کو ہدایت دیتا میں کہتا ہوں کہ لَوْ شَآءَ میں لَوْ حرف
امتناعی ہے پس یہ مشیت ممتنع ہوئی اور اس نے اسی حالت کو چاہا جس پر اصل امر ہے
لیکن عقل حکم دیتی ہے کہ ممکن عین شے اور اس کے نقیض دونوں کو قبول کرتا ہے۔
پھر دو عقلی حکموں میں سے جو حکم واقع ہوگا۔ تو یہ وہی حکم ہے جس پر ممکن اپنے ثبوت کے

وقت تھا اور تم پر ظاہر کر دیتا مگر اللہ تعالیٰ نے عالم کے ہر ممکن کی چشم بصیرت کو کھولا نہیں ہے تاکہ امر فی نفسہ کو جس حالت پر کہ وہ ہے ادراک کرے کیونکہ ممکنات میں بعض اقتضاء عین سے عالم ہیں اور بعض جاہل ہیں اسی واسطے نہ چاہا۔ اور تم سب کو ہدایت نہ دی اور نہ ایسا وہ چاہے گا اور ایسے ہی ان یشاء میں ہے۔ پس کیا اس کی مشیت ایسی ہو سکتی ہے؟ نہیں یہ نہیں ہو سکتی ہے۔ کیونکہ اس کی مشیت میں ایک ہی تعلق ہوتا ہے۔ اور یہ مشیت ایک نسبت ہے جو علم کے تابع ہے اور علم معلوم کے تابع ہوتا ہے اور معلوم تم ہی ہو اور تمھارے حالات ہیں۔ پس علم کو معلوم میں کوئی اثر نہیں ہے بلکہ معلوم کو البتہ علم میں اثر ہے۔ پس خود معلوم اس کو وہی امور دیتا ہے جن پر وہ اپنے عین میں ہے اور خطاب الٰہی اسی قدر پر وارد ہے جس پر مخاطبین کا اتفاق ہے اور اس پر ان کی عقل مقتضی ہے اور ان باتوں پر خطاب نہیں وارد ہوا ہے جو کشف سے حاصل ہوتی ہیں۔ اسی واسطے مومن بہت ہیں اور عارف صاحب کشف تھوڑے ہیں اور ہم لوگوں میں سے ہر ایک کے لئے ایک مقام معین ہے اور یہ وہ مقام ہے جس کے ساتھ تم ثبوت عینی میں تھے پھر اسی مقام کے ساتھ تم اپنے وجود میں ظاہر ہوئے یہ اس وقت ہے۔ جب ثابت ہو جائے کہ آئینہ حق میں وجود تمھارا ہی ہے اور جب یہ ثابت ہو جائے کہ اعیان میں حق تعالیٰ کو وجود ہے اور تمھیں وجود نہیں ہے تو بیشک وجود حق میں تم کو حکم ہوگا۔ اور اگر ثابت ہو کہ تم ہی موجود ہو تو بلاشک حکم بھی تمھارا ہوگا۔ اگرچہ اصل میں حق تعالیٰ حاکم ہے لیکن وہ فقط وجود کا فیضان تم پر کرتا ہے۔ اور تم پر تمھارا ہی حکم ہے پس تم حمد و ذم دونوں اپنی ہی نفس کی کرو اور اللہ تعالیٰ کے لئے صرف فیضان وجود کی حمد باقی رہتی ہے۔ کیونکہ وہ خاص اسی کے لئے ہے تمھارے لئے نہیں ہے پس تو احکام سے اس کی غذا ہے اور وجود سے تیری وہ غذا ہے پس حق تعالیٰ پر حکم متعین ہے جو تم پر متعین ہے اور حق تعالیٰ سے تم پر حکم ہے اور تم سے اس پر حکم ہے مگر

نیز اس کا نام مکلِّف رکھا جاتا ہے اور اس کا نام مکلَّف بصیغۂ اسم مفعول نہیں ہے اور ہم کو اسی چیز کی اللہ نے تکلیف دی جس کو ہم نے زبانِ حال سے کہا کہ مجھ کو فلاں چیز کی تکلیف دے اور اس چیز کی ہم کو تکلیف دی جس حالت پر ہم تھے۔

فیحمدنی و احمدہ

پس وہ اپنی صورت پر پیدا کرنے سے میری مدح کرتا ہے اور میں اس کی حمد کرتا ہوں۔

وَیَعبُدُنِی وَاَعبُدُہٗ

اور میری حاجات کے پورا کرنے میں وہ میری خدمت کرتا ہے اور میں اس کی عبادت کرتا ہوں۔

ففی حال اَقرُّبہ
وفی الاعیان اجحدہ
فیعرفنی وانکرہٗ
واعرفہ فاشہدہ
فانی بالغنی وانا
اُساعدہ فاسعدہ
ولذا لک الحق اوجدنی
فاعلمہ فاوجدہ
وبذا جاء الحدیث لنا
وحقق فیَّ مقصدہ

پس ایک حال یعنی مقام وحدت اور جمع میں ہم اس کا اقرار کرتے ہیں اور اعیان یعنی مقام کثرت اور مرتبہ تقید میں ہم اس کا انکار کرتے ہیں۔ اور وہ ہم کو ہر جگہ پہچانتا ہے اور میں اس کو ہر جگہ نہیں پہچانتا ہوں، اور ہم اس کو بعض جگہ پہچانتے ہیں اور اس کو مشاہدہ کرتے ہیں اور کہاں سے اس کو ہم لوگوں سے مطلقاً غنا ہوگا۔ کیونکہ ہم لوگ ظہور اسماء میں اس کو مدد دیتے ہیں اور اپنی ذاتوں میں اس کے جلال و جمال کو ظاہر کر کے ہم اس کو مسعود کرتے ہیں۔ اور اسی واسطے حق تعالیٰ نے ہم لوگوں کو موجود کیا تاکہ ہم اس کو جانیں اور اس کو ادراک کریں یا اس کے اسماء کو موجود کریں اور اسی بابت میں ہم لوگوں کو حدیث آتی ہے اور ہم لوگوں

میں اس کا مقصد پورا ہوا۔

اور جب حضرت خلیلؑ کا یہ مرتبہ ہوا جس کے سبب سے ان کا نام خلیل ہوا تو اسی لئے انھوں نے مہمانی ایجاد کی اور ابن مسرۃ الجبلی نے ان کو حضرت میکائیل ملک الارزاق کے سپرد کیا ہے اور مرزوقین کی غذا رزق سے ہوتی ہے اور جب رزق ذات مرزوق میں اس طور پہ سریان کرتا ہے۔ کہ کوئی عضو بغیر سریان غذا کے نہیں باقی رہتا ہے تو حضرت خلیلؑ تمام مقامات الٰہی میں جن کی تعبیر اسماء سے کرتے ہیں سریان کر گئے کیونکہ غذا مغتذی کے ہر جزو میں سریان کرتی ہے اور ذاتِ حق میں سوا اسماء کے اجزا کہاں ہیں؟ پھر ان اسماء میں حق تعالیٰ جل وعلا کی ذات ظاہر ہوتی ہے۔

فنحن لہ کما ثبتت ادلتنا ونحن لنا

پس ہم لوگ اس کے مظہر کمال ہونے سے اس کی غذا ہوئے جیسا کہ ہمارے دلائل نے اس کو ثابت کیا ہے اور ہم لوگ باعتبار اعیان ثابتہ کے اپنے وجود خارجی کی غذا ہوئے۔

ولیس لہ سوی کونی فنحن لہ کنحن بنا

اور حق تعالیٰ کیلئے ہم لوگوں کی تکوین کے اور کوئی چیز نہیں ہے۔ پس ہم لوگ اس کے مملوک ہوئے جیسے ہم اپنے مملوک ہیں۔ پس

فلی وجہان ھو وانا ولیس لہ انا بانا ولکن فی مظھرہ فنحن لہ کمثل انا

ہم لوگوں کو دو جہت ہوئیں باعتبار اطلاق کے ہویت اور باعتبار تقید کے انانیت اور حق تعالیٰ کو ہماری انانیت سے انانیت نہیں ہے بلکہ ذاتی ہے لیکن اس کی انانیت کا ظہور ہم لوگوں میں ہے اور ہم لوگ اس کے لئے مثل ظرف کے ہوئے۔

اللہ تعالیٰ اپنے مظاہر کی زبان سے حق فرماتا ہے اور وہی اہلِ سلوک کو راستہ بتلاتا ہے۔

٦ ــ فص حكمة حقية في كلمة إسحاقية

فداء نبي ذبح ذبح لقربان وأين ثواج الكبش من نوس إنسان
وعظمه الله العظيم عناية بنا أو به لا أدر من أي ميزان
ولا شك أن البدن أعظم قيمة وقد نزلت عن ذبح كبش لقربان
فيا ليت شعري كيف ناب بذاته شخيص كبيش عن خليفة رحمان
ألم تدر أن الأمر فيه مرتب وفاء لأرباح ونقص لخسران ؟

فلا خلق أعلى من جماد وبعده نبات على قدر يكون وأوزان
وذو الحس بعد النبت والكل عارف بخلافه كشفاً وإيضاح برهان
وأما المسمى آدماً فمقيد بعقل وفكر أو قلادة إيمان
بذا قال سهل والمحقق مثلنا لأنا وإياهم بمنزل إحسان
(٢٦ ب) فمن شهد الأمر الذي قد شهدته يقول بقولي في خفاء وإعلان
ولا تلتفت قولاً يخالف قولنا ولا تبذر السمراء في أمر عميان
هم الصم والبكم الذين أتى بهم لأسماعنا المعصوم في نص قرآن

اعلم أيدنا الله وإياك أن إبراهيم الخليل عليه السلام قال لابنه : « إني أرى في المنام أني أذبحك» والمنام حضرة الخيال فلم يعبرها. وكان كبش ظهر في صورة ابن إبراهيم في المنام فصدّق إبراهيم الرؤيا ، ففداه ربه من وَهم إبراهيم بالذبح العظيم الذي هو تعبير رؤياه عند الله تعالى وهو لا يشعر. فالتجلي الصوري في حضرة الخيال محتاج إلى علم آخر يدرك به ما أراد الله تعالى بتلك الصورة. ألا ترى كيف قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لأبي بكر في تعبير الرؤيا : أصبت بعضاً وأخطأت بعضاً» فسأله أبو بكر أن يعرّفه ما أصاب فيه وما أخطأ فلم يفعل .. وقال الله تعالى لإبراهيم عليه السلام حين ناداه : أن يا إبراهيم قد صدقت الرؤيا » وما قال له صَدَقْتَ في الرؤيا أنه ابنك : لأنه ما عبرها ، بل أخذ بظاهر ما رأى ، والرؤيا تطلب التعبير . ولذلك قال العزيز « إن كنتم للرؤيا تعبرون » . ومعنى التعبير الجواز من صورة ما رآه إلى أمر آخر . فكانت البقر سنين في المَحْل والخصب . فلو صدق في الرؤيا لذبح ابنه ، وإنما صدّق الرؤيا في أن ذلك عين ولده ، وما كان عند الله إلا الذِّبحَ العظيم في صورة ولده (٢٧ ١) ففداه لما وقع في ذهن إبراهيم عليه السلام : ما هو فداء في نفس الأمر عند الله فصوّر الحس الذّبح وصور الخيال ابن إبراهيم عليه السلام . فلو رأى الكبش في الخيال لعبّره بابنه أو بأمر آخر . ثم قال « إن هذا لهو البلاء المبين » أي الاختبار المبين أي الظاهر يعني الاختبار في العلم: هل يعلم ما يقتضيه موطن الرؤيا من التعبير أم لا ؟ لأنه يعلم أن موطن الخيال يطلب التعبير : فغفل فما وفى الموطن حقه ،وصدّق الرؤيا لهذا السبب كما فعل تقي بن مخلد الإمام صاحب المسند ، سمع في الخبر الذي ثبت عنده أنه عليه السلام قال : « من رآني في النوم فقد رآني في اليقظة فإن الشيطان لا يتمثل على صورتي » فرآه تقي بن مخلد وسقاه النبي صلى الله عليه وسلم في هذه الرؤيا لبناً فصدّق تقيُّ بن مخلد رؤياه فاستقاء فقاء لبناً . ولو عبّر رؤياه لكان ذلك اللبن علماً . فحرمه الله علماً

كثيراً على قدر ما شرب. ألا ترى رسول الله صلى الله عليه وسلم أتي في المنام بقدح لبن: «فشربته حتى خرج الرّي من أظافيري ثم أعطيت فضلي عمر». قيل ما أوّلته يا رسول الله؟ قال العلم»، وما تركه لبناً صورة ما رآه لعلمه بموطن الرؤيا وما تقتضيه من التعبير. وقد علم أن صورة النبي صلى الله عليه وسلم (٢٧ ب) التي شاهدها الحس أنها في المدينة مدفونة، وأن صورة روحه ولطيفته ما شاهدها أحد من أحد ولا نفسه. كل روح بهذه المثابة. فتتجسد له روح النبي في المنام بصورة جسده كما مات عليه لا يخرم منه شيء. فهو محمد صلى الله عليه وسلم المرئي من حيث روحه في صورة جسدية تشبه المدفونة لا يمكن للشيطان أن يتصور بصورة جسده صلى الله عليه وسلم عصمة من الله في حق الرائي. ولهذا من رآه بهذه الصورة يأخذ عنه جميع ما يأمره أو ينهاه عنه أو يخبره كما كان يأخذ عنه في الحياة الدنيا من الأحكام على حسب ما يكون منه اللفظ الدال عليه من نص أو ظاهر أو مجمل أو ما كان. فإن أعطاه شيئاً فإن ذلك الشيء هو الذي يدخله التعبير فإن خرج في الحس كما كان في الخيال فتلك رؤيا لا تعبير لها. وبهذا القدر وعليه اعتمد ابراهيم عليه السلام وتقي بن مخلد. ولما كان للرؤيا هذان الوجهان، وعلمنا الله: فيما فعل بإبراهيم وما قال له: الأدب لما يعطيه مقام النبوة، علمنا في رؤيتنا الحق تعالى في صورة يردها الدليل العقلي أن نعبّر تلك الصورة بالحق المشروع إما في حق حال الرائي أو المكان الذي رآه فيه أو هما معاً. وإن لم يردها الدليل العقلي أبقيناها على ما رأيناها كما نرى الحق في الآخرة سواء (٢٨ أ)

فللواحد الرحمن في كل موطن من الصور ما يخفى وما هو ظاهر

فإن قلت هذا الحق قد تك صادقاً

وإن قلت أمراً آخراً أنت عابر

وما حكمه في موطن دون موطن ... ولكنه بالحق للخلق سافر
إذا ما تجلى للعيون ترده ... عقول ببرهان عليه تثابر
ويُقْبَل في مجلى العقول وفي الذي ... يسمى خيالاً والصحيح النواظر

يقول أبو يزيد في هذا المقام لو أن العرش وما حواه مائة ألف ألف مرة
زاوية من زوايا قلب العارف ما أحس بها . وهذا وسع أبي يزيد في عالم
أجسام . بل أقول لو أن ما لا يتناهى وجوده يقدّر انتهاء وجوده مع العين
وجدة له في زاوية من زوايا قلب العارف ما أحس بذلك في علمه . فإنه قد
ت أن القلب وسع الحق ومع ذلك ما اتصف بالري فلو امتلأ ارتوى . وقد
ل ذلك أبو يزيد . ولقد نبهنا على هذا المقام بقولنا :

يا خالق الأشياء في نفسه ... أنت لما تخلقه جامع
تخلق ما لا ينتهي كونه فيـ ... ـك فأنت الضيق الواسع
لو أن ما قد خلق الله ما لا ... ح بقلبي فجره الساطع
من وسع الحق فما ضاق عن ... خلق فكيف الأمر يا سامع؟

بالوهم يخلق كل إنسان في قوة خياله ما لا وجود له إلا فيها ، وهذا هو الأمر
نام . (٢٨ ب) والعارف يخلق بالهمة ما يكون له وجود من خارج محل الهمة
لكن لا تزال الهمة تحفظه . ولا يئودها حفظه ، أي حفظ ما خلقته . فمتى طرأ
لى العارف غفلة عن حفظ ما خلق عُدِمَ ذلك المخلوق ؛ إلا أن يكون العارف
ـد ضبط جميع الحضرات وهو لا يغفل مطلقاً ، بل لا بد من حضرة يشهدها .
فإذا خلق العارف بهمته ما خلق وله هذه الإحاطة ظهر ذلك الخلق بصورته
في كل حضرة ، وصارت الصور يحفظ بعضها بعضاً . فإذا غفل العارف عن
حضرة ما أو عن حضرات وهو شاهد حضرة ما من الحضرات ، حافظٌ لما فيها
من صورة خلقه ، انحفظت جميع الصور بحفظه تلك الصورة الواحدة في
الحضرة التي ما غفل عنها ، لأن الغفلة ما تعم قط لا في العموم ولا في الخصوص .
وقد أوضحت هنا سراً لم يزل أهل الله يغارون على مثل هذا أن يظهر لما فيه

من رد دعواهم أنهم الحق ؛ فإن الحق لا يغفل والعبد لا بد له أن يغفل عن
دون شيء . فمن حيث الحفظ لما خلق له أن يقول « أنا الحق » ، ولكن
حفظه لها حفظ الحق : وقد بينا الفرق . ومن حيث ما غفل عن صورة ما
وحضرتها فقد تميز العبد من الحق . ولا بد أن يتميز مع بقاء الحفظ لجميع الص
بحفظه صورة واحـدة منها في الحضرة التي ما غفل عنها . فهذا حفظ بالتضـ
وحفظ الحقّ ما خلق ليس كذلك (٢٩ ا) بل حفظه لكل صورة على التعـ
وهذه مسألة أخبرت أنه ما سطرها أحد في كتاب لا أنا ولا غيري إلا في هذا الكتا
فهي يتيمة الدهر وفريدته . فإياك أن تغفل عنها فإن تلك الحضرة التي يبقى
الحضور فيها مع الصورة، مثلها مثَلُ الكتاب الذي قال الله فيه «ما فرطنا في
الكتاب من شيء» فهو الجامع للواقع وغير الواقع. ولا يعرف ما قلناه إلا من
قرآناً في نفسه فإن المتقي الله « يجعل له فرقاناً» وهو مثل ما ذكرناه في
المسألة فيما يتميز به العبد من الرب . وهذا الفرقان أرفع فرقان .

فوقتاً يكون العبد رباً بلا شك ووقتاً يكون العبد عبداً بلا إفك
فإن كان عبداً كان بالحق واسعاً وإن كان رباً كان في عيشة ضنك
فمن كونه عبداً يرى عين نفسه وتتسع الآمـال منه بلا شك
ومن كونه رباً يرى الخلق كله يطالبه من حضرة المُلك والمَلك
ويعجز عمّا طـالبوه بذاته لذا تر بعض العارفين به يبكي
فكن عبد رب لا تكن ربَّ عبده فتذهب بالتعليق في النار والسبك

چھٹی حکمت

(تنبیہات و تشریحات)

حقیہ کی فص کلمۂ اسحاقیہ

تمہید

اس فص میں شیخ نے بڑے بڑے اہم مسائل بیان کئے ہیں ان میں ایسے مسائل بھی ہیں جو ان سے پہلے کسی نے بیان نہیں کئے اور جن کو بزرگوں نے ہمیشہ عوام سے چھپایا ہے یہ تمام مسائل کشفی اور وجدانی ہیں اہل عقل اور اہل فلسفہ کو ان کی معرفت حاصل نہیں ہو سکتی ہم لبطور تمہید اجمالاً ان مسائل کی طرف توجہ کرتے ہیں۔

یہ دنیا جس میں ہم آباد ہیں عالم حس و شہادت ہے اس میں احدیت وحدیت اور واحدیت جمع ہیں اس لئے یہ ظہور کامل کا عالم ہے پس جو مشاہدہ یہاں ہوتا ہے وہ جامع اور کامل ہوتا ہے برخلاف اس مشاہدہ کے جو خواب و خیال میں یا عالم مثال میں میسر آتا ہے۔ مثلاً:-

(۱) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو خواب میں دیکھنے والا حضور کو سچ مچ دیکھنے کا شرف حاصل کرتا ہے مگر باوجود اس شرف کے وہ صحابی نہیں ہو سکتا۔

(۲) خواب میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کچھ ارشاد فرمائیں وہ خواب کی حدیث ہے بشرطیکہ وہ بیداری کی حدیث سے مخالف نہ ہو بصورت اختلاف خواب کی حدیث تاویل طلب ہو گی۔

(۳) خواب کی صحت کا معیار یہ ہے کہ وہ قرآن و احادیث کے خلاف نہ ہو وہ صورت میں نہ معنیٰ میں نہ روایت بالالفاظ میں نہ روایت بالمعنیٰ میں۔

(۴) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صورت میں شیطان متمثل نہیں ہو سکتا ہے اس تمثل کے دو معنی ہیں (الف) صورت میں متمثل نہیں ہو سکتا یعنی آپ کے جسد اطہر میں نہیں آسکتا (ب) معنی میں بھی متمثل نہیں ہو سکتا یعنی یہ نہیں کہہ سکتا کہ میں

محمد رسول اللہؐ ہوں۔

(۵) شیخ کی صورت میں بھی شیطان نہیں آسکتا کیونکہ شیخ فانی فی الرسول اور باقی بالرسول ہوتا ہے۔

(۶) فنا اور بقا سے فنائے علمی اور بقائے علمی مراد ہے شیخ فانی فی الرسول ہے وہ جو اپنے علم سے فانی اور علم رسول کے ساتھ باقی ہے اس بقاء میں وہ صحیح معنوں میں ان تمام علوم کے ساتھ زندہ ہوتا ہے۔ جو حضورؐ لائے ہیں۔

(۷) جاہل صوفی سخرۂ شیطان ہے گویا شیطان اس کی صورت میں متمثل ہے اس پر شیخ کا اطلاق باطل ہے پس شیخ کے لئے شرط اولین یہ ہے کہ اس نے قرآن حدیث تفسیر فقہ اور تصوف کسی استاد یا شیخ سے پڑھا ہو علوم دینی حاصل کرنے کے بعد پھر کسی شیخ سے مقامات طریقت طے کر کے سند حاصل کی ہو۔

(۸) ہر صورت صورت حق ہے اس کو سمجھنے کے لئے حق تعالٰے کے اسماء وصفات کا بیکراں علم اور ان کی تجلیات کا کشف ضروری ہے صورت آدم بھی حق ہے اور صورت ابلیس بھی حق ہے مگر آدم کی صورت اسم ہادی کی صورت ہے اور ابلیس کی صورت اسم مضل کی صورت ہے۔

(۹) انبیا علیہم السلام اور ان کے وارثین ہدایت کے امام ہیں شیاطین وانبیاً شیاطین گمراہی کے امام ہیں ہدایت کا ورثہ بھی علمی ہے اور ضلالت کا ورثہ بھی علمی ہے شیطان اپنے علم ہی سے گمراہ ہوا اور آدم اسمائے کلیہ کے علم سے ہی مستحق خلافت ہوئے۔

ہر مرتبہ از وجود حکمے دارد
گر فرق مراتب نہ کنی زندیقی

<u>سلسلۂ تکوین</u> تکوین کے لحاظ سے وجوب کے ماتحت وجود کے حسب ذیل مراتب ہیں۔ پہلا مرتبہ وجود (خارجی) کا ہباء منثور یعنی خورد بینی ذرات ہیں دوسرا مرتبہ وجود جمادات کا ہے اور اگر ذرات کو بھی جمادات میں شامل کر لیا جائے تو پہلا مرتبہ وجود تکوینی جمادات ہیں۔

دوسرا مرتبہ نباتات

تیسرا مرتبہ حیوانات

چوتھا مرتبہ انسان

انسان نزول سے عروج کی طرف بازگشت کرتا ہے تو اس کی سیر عروجی یہ ہوگی کہ وہ پہلے مرتبۂ حیوان پر فائز ہو اور وہ عقل کی بدترین غلامی سے جب تک آزاد نہ ہوگا حیوانیت میں متحقق نہ ہوگا اور اس کو کشف حقائق حاصل نہ ہوگا جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ عذاب قبر کا کشف حیوانات کو ہوتا ہے۔ مگر انسان بندۂ عقل ہونے کی وجہ سے حجاب میں ہے۔

حیوانات سے ترقی کر کے سالک نباتات کے درجہ میں آتا ہے اور اپنے رب کو فطری معرفت سے پہچانتا ہے عقلی اور استدلالی معرفت سے دور ہو جاتا ہے۔ نباتات سے عروج کر کے سالک جمادات کے مرتبہ پر فائز ہوتا ہے تو بندگی میں استقامت میسر آتی ہے عبودیت میں جماد سے کامل کوئی مرتبہ نہیں ہے یہ اعلیٰ ترین درجہ عبودیت ہے اور وجود حق سے اقرب ترین درجہ جماد ہی ہے۔ تکوینی اعتبار سے جو مرتبہ وجود سے جتنا دور ہے عبودیت سے اتنا ہی دور ہے اور جو وجود سے جتنا قریب ہے اتنا ہی عبودیت سے اقرب ہے پس اعلیٰ ترین درجہ اس سالک کا ہے جو قوس عروجی میں حیوانات، نباتات کے مراتب طے کر کے مرتبہ جمادات پر پہنچ کر جماد صفت ہو جائے اور جس طرح جماد بندگی میں کامل ہے اسی طرح عبودیت کامل سے یہ جمادی صفت سالک مشرف ہو جائے۔

اس تمہید کے بعد تشریح ملاحظہ ہو۔

ذبیح اللہ

حضرت خلیل علیہ السلام نے خواب میں جس بیٹے کو ذبح کرتے دیکھا تھا۔ شیخؒ کے نزدیک وہ بیٹے حضرت اسحاقؑ ہیں۔ علمائے اسلام کا ایک گروہ جس کی تعداد بہت کم ہے حضرت اسحاق کو ذبیح قرار دیتا ہے ان میں ابو العلاء المعری بھی شامل ہیں۔

سقط الزند میں ان کا یہ قول ہے۔ فیوصح الناس کنت علیمی وکان ابوك اسحق الذبیحا

لیکن جمہوری علمائے دین کی رائے میں حضرت اسمٰعیل ذبیح اللہ ہیں اور وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول کو گواہی میں پیش کرتے ہیں۔ انا ابن الذبیحین۔

پہلے باپ سے حضرت عبد اللہ مراد ہیں۔ حضرت عبد المطلب نے ان کو نذر کر دیا تھا اور اثنائے نذر کے وقت برادری میں جو جھگڑا ہوا تھا وہ مشہور ہے۔

دوسرے باپ سے مراد حضرت اسمٰعیلؑ ہیں جن کو تمام اہل عرب اپنا باپ مانتے ہیں۔ ابن عربیؒ اور ابو العلاء المعری کی رائے کے ساتھ الساعۃ کو بھی عبرانیوں کے نزدیک اتفاق ہے (سفر التکوین الفصل ۲۱) لیکن قرآن میں کسی اسم خاص کا تعین نہیں (دیکھو ش ۳۷ آیات ۱۰۱۔۱۱۱)

اشعار

(۱) فدا (ء) نبی ذبح ذبح لقربان وابن ثواج الکبش من نوس انسان

قربان۔ قرب سے ہے اس سے تقرب الٰہی مقصود ہوتا ہے۔

(۲) وعظمہ اللہ العظیم عنایتہ بنا او بہ لا ادر من ای میزان

(۳) ولا شاء ان البدن اعظم قیمتہ وقد نزلت عن ذبح کبش لقربان

(۴) فیا لیت شعری کیف ناب بذاتہ تنخص کبش عن خلیفۃ رحمان

یہ چار وں ابیات فتوحات میں تکبیر کی ذکات کے سلسلہ میں شیخؒ نے دہرائی ہیں (دیکھو فتوحات جلد ۱ صفحہ نمبر ۲۴۹)

ان ابیات میں موجودات مختلفہ کے مراتب کی عام جہت سے تشریح کی گئی اور ان میں سے ہر ایک کی قدر و قیمت کو واضح کیا گیا ہے جب کہ ان کو خدا کی طرف قربانی کے لئے پیش کیا جائے۔ آخری ابیات میں انسان کی صفت عبودیت اور صفت ربوبیت میں مقارنت ظاہر کی ہے۔ تیرھویں فص میں تصرف کے موضوع پر شیخ نے جو کچھ کہا ہے یہ مقارنت متعلق ہے۔

الم تدر ان الامر فیہ مرتب وفاء لارباح نقص لخسران

یعنی کیا تجھے خبر نہیں ہے کہ اس میں امر مرتب ہے وفا میں فائدہ ہے اور کوتاہی میں خسارہ پہلے مصرع میں "فیہ" سے مراد فی الفدا ہوسکتی ہے اور فی اللہ بھی ہوسکتی ہے۔ پہلی صورت میں شعر کے یہ معنی ہوں گے کہ کیا تمہیں نہیں معلوم کہ قربانیوں کے لئے ان کے حسب قیمت اور ان کے حسب درجہ "مرتب" ہے۔

قربانیوں میں سے وہ عظیم قربانی بھی ہے جو تقرب الی اللہ اور رضائے الٰہی کا موجب ہوتی ہے اور قربانیوں میں سے ایسی حقیر قربانی بھی ہوتی ہے جو قربانی کرنے والے کو گھاٹے میں رکھتی ہے۔ اس فرق مراتب کو شیخؒ نے امر مرتب بنایا ہے۔ ترتیب امر سے یہاں قربانی کی غایت مقصودہ میں جو مناسبت ہے وہ بھی امر مرتب میں داخل ہے۔ مطلب یہ ہوا کہ عظیم ترین قربانی وہ ہے جس کی غایت عظیم ترین ہو اور اس قربانی پر ابھارنے والا جذبہ کسی عظیم ترین مقصد کا حامل ہو۔ اسی طرح حقیر ترین قربانی وہ ہے جس کا باعث بھی حقیر ہو اور غایت بھی حقیر ہو۔ قسم اول کو پورا کرنے میں فائدہ ہے اور قسم ثانی میں نقص کی وجہ سے نقصان ہے۔

عظیم قربانی قربانیوں میں سب سے بڑی قربانی نفس کی ہے اور سب سے بڑا ذبیحہ نفس کا ذبیحہ ہے۔ شیخؒ نے ان ابیات میں فنا فی اللہ کی کیفیت کو بیان کیا اور فدیہ کے مینڈھے سے مراد ان کے نزدیک نفس ہے اور مینڈھے کا ذبح ہونا فنائے نفس ہی کی صورت ہے۔ مینڈھے سے نفس کی طرف اشارہ کیا گیا اور کسی حیوان سے یہ رمز نہیں لی گئی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ذبح ہونے میں تمام حیوانات سے غنم ہی اولیٰ ہے۔ کیونکہ وہ پیدا ہی ذبح ہونے کے لئے کیا گیا ہے۔ برخلاف اور جانوروں کے جیسا کہ پہلی بیت میں کہا گیا اونٹ اگرچہ بکری سے قیمت میں اعلیٰ ہے مگر اونٹ صرف ذبح ہی کے لئے نہیں ہے بلکہ سواری اور بار برداری میں بھی مستعمل ہوتا ہے پس مینڈھا جس طرح ذبح کے لئے گردن رکھ دیتا ہے۔ یہی صفت مومن کی ہے جو فنا کے لئے گردن جھکا دیتا ہے۔ اسلام کے معنی بھی گردن نہادن کے ہیں۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے خواب میں بیٹے کو ذبح کرتے دیکھا تو اس مشاہدے میں اپنے

بیٹے کی صورت میں اپنے نفس ہی کو دیکھا اور اپنے بیٹے کو ذبح کرنے کا مطلب یہ تھا کہ خود اپنے نفس کو اللہ کے لئے فنا کر دیا ہے اس داخلی حقیقت کے مشاہدے کو جب آپ نے خارجی دنیا میں مطابق کرنا چاہا تو اپنے فرزند کو اس مشاہدے سے مطلع کیا اور جب انہوں نے یہ جواب دیا کہ ابا جان جو حکم ہے وہ بجا لائیے تو آپ نے حکم حق کی تعمیل میں فرزند کے گلے پر چھری چلا دی تو باپ اور بیٹا دونوں ہی نفس واحد کی طرح حکم الٰہی کے آگے گردن جھکائے ہوتے تھے۔ باپ کا اسلام بیٹے کی صورت میں اور بیٹے کا اسلام باپ کی صورت میں اسی ایک حقیقت کا مظہر تھا کہ اسلام کے معنی گردن نہادن ہیں یہی وہ فنائے نفس ہے جس کو اللہ کے ساتھ بقا کا شرف حاصل ہے اور اس بقا کا لازمی نتیجہ خرق عادت تھا ذبیح اپنے نفس سے فانی تھے اور یہ فنا ایک ایسا خرق عادت تھا جو نفسانی اور حیوانی صفات فنا ہو جانے کے بعد ظہور پذیر ہوتا ہے۔ پس ذبیح علیہ السلام کے گلے پر چھری چلنا اور آپ کا ذبح نہ ہونا دوسرا خرقِ عادت جو پہلے خرقِ عادت کا لازمی نتیجہ تھا۔ اگر آپ نفس حیوانی کے ساتھ باقی ہوتے تو چھری آپ کے گلے پر وہی کام کرتی جو ایک نفس حیوانی پر کرتی ہے آپ کا چھری سے ذبح نہ ہونا اور آپ کے بجائے مینڈھے کا ذبح ہو جانا یہ ظاہر کرتا ہے کہ خدا کے حکم کے آگے ذبح ہونے کے لئے آپ کا گردن رکھ دینا قربانی کی وہ عظیم ترین مثال ہے جس کی غرض و غایت تقرب الٰہی کا وہ اعلیٰ مرتبہ ہے جو فنا اور زوال سے پاک ہے۔ اس مرتبہ پر فائز ہونے کے بعد آپ کا ذبح ہونا مراد الٰہی نہ تھا اس لئے آپ ذبح نہ ہوئے اور مینڈھا ذبح ہو گیا۔ اس سے اشارے کی زبان میں قدرت کی طرف سے یہ اعلان ہو گیا کہ آپ کا نفسِ حیوانی مرضیاتِ حق میں فنا ہو کر نفسِ رحمانی کے ساتھ مقام بقا پر فائز ہے۔

پانچواں شعر وفاء لا دباح (الخ)

بقا فنا کی ضد مشہور ہے، بلکہ حق تو یہ ہے کہ فنا عین بقا ہے۔ اہل فنا حق کے ساتھ وحدتِ ذاتی میں متحقق ہو جاتے ہیں تو ان کو اہل بقا اور اہلِ وفا کہا جاتا ہے یہ مرتبہ کمال فنا کا ہے۔ سالک کا اپنے نفس سے فنا ہونا محض امر سلبی یا امر

عدمی نہیں ہے بلکہ اس فنا پر معاً بقا وارد ہوتی ہے اسی کو بقا بالحق کہتے ہیں۔ اس کے علاوہ ہر فنا ناقص ہے اور اس غرض کو پوری نہیں کرتی جو فنا سے مقصود ہے اور یہ فنائے ناقص وہ کھلا ہوا خسارہ ہے جو ارباح کی ضد ہے۔ قربانی کے نقص وکمال کا مدار فنائے نفس کے نقص وکمال پر منحصر ہے۔ پس امرِ خلق امرِ وجود تمام کا تمام حق میں مرتب ہے۔ ترتیب درجات کے ساتھ حق میں اس امر کا مرتب ہونا یہ معنی رکھتا ہے کہ میثاقِ ربوبیت کے ساتھ علم رب میں وجود کی نسبتیں اپنے مراتب کے ساتھ مرتب ہیں۔ اس مرتبے میں عبودیت کے معنوں کا ہر نفس میں تحقق مرتب ہے۔ جس نفس نے یہ جان لیا اس نے عہد وفا کیا اس نے فائدہ اٹھایا اور جس نے وفائے عہد میں تقصیر کی وہ گھاٹے میں رہا۔ اس کے بعد شیخؒ نے طرح طرح کی مخلوقات اور ان کے درجات کا باعتبارِ عبودیت باعتبارِ تقربِ الٰہی ذکر کیا اور طے کیا ہے کہ جو عبودیت سے اقرب ہے وہ اللہ سے اقرب ہے اور جو شخص عبودیت سے جتنا دور ہے اتنا ہی اللہ سے دور ہے شیخؒ کی نظر میں انسان عبودیت کاملہ کے درجہ تک پہنچ ہی نہیں سکتا جب تک اس میں جمادیت کا تحقق نہ ہو جب جب تک کہ عقل کے تمام اثرات اس سے دور نہ ہو جائیں۔

جن کی وجہ سے وہ دوسرے حیوانات سے ممتاز ہوتا ہے اسی طرح صفاتِ حیوانیہ اور نباتیہ سے بھی وہ فارغ ہو جائے اور صفتِ جمادیہ میں متحقق ہو جائے کیونکہ جمادات میں کامل ترین عبودیت کی صفت پائی جاتی ہے دیکھئے فتوحات جلد اوّل صفحہ ۸۹۳

شیخؒ نے حضرت سہیل بن عبداللہ تستری متوفی ۲۸۲ھ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا۔ چھٹا شعر

هذا ما قال سهيل والمحقق مثلنا فانا واياهم بمنزلِ احسان

شیخ کہتے ہیں سہیل تستری اور ہم جیسے دوسرے محقق جو منزلِ احسان پر فائز ہیں یہی دیکھتے ہیں کہ انسان تمام حیوانات سے ہی نہیں بلکہ تمام مخلوقات سے محض بر بنائے عقل

ممتاز ہے اور اسی لئے یہ اللہ کو معرفتِ فطری سے نہیں پہچانتا جیسے کہ تمام مخلوقات اللہ کو معرفتِ فطری سے پہچانتی ہے۔ انسان اللہ کو محض نظرِ عقلی سے پہچانتا ہے۔ یہ معرفت اکتسابی ہے جو غیر فطری ہے اور اس سے یقین حاصل نہیں ہوتا۔ اس کے برخلاف دوسری مخلوقات کی معرفتِ فطری ہے دیکھئے فتوحات جلد ۲ صفحہ ۵۳ اور جلد ۱ صفحہ ۶۹۳ منزلِ احسان کشف اور شہود کا مقام کہلاتا ہے جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا گیا کہ احسان کیا ہے؟ تو آپ نے فرمایا کہ احسان یہ ہے کہ تم اپنے رب کی عبادت اس طرح کرو جیسے کہ اس کو تم دیکھ رہے ہو یا جیسے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ثُمَّ اتَّقَوْا وَّآمَنُوْا ثُمَّ اتَّقَوْا وَّاَحْسَنُوْا

احسان ایمان و تقویٰ سے اعلیٰ ہے:- پس مقام احسان تقویٰ اور ایمان دونوں سے اعلیٰ ہے لیکن شیخ کے نزدیک احسان کا مطلب صرف یہی نہیں ہے کہ عبادت میں حضورِ قلبی حاصل ہو اور اللہ کو ہمت جمع کر کے اپنے سامنے تصور کرے اور اپنی محرابِ عبادت میں اس کو متمثل دیکھے بلکہ احسان سے ان کی مراد وہ مقام ہے جس میں وحدت حق اور وحدتِ خلق منکشف ہوتی ہے اس مشہد میں سالک اس حقیقت مطلقہ کا مشاہدہ کرتا ہے جو ہر شے کو شامل ہے اس مقام میں دیکھنے والے اور دیکھے جانے والے میں کوئی فرق باقی نہیں رہتا یہی وہ مقام ہے جہاں منصورؒ سے بے اختیار انا الحق سرزد ہوا۔

مشاہدۂ قلبی:- مثال و خیال میں جو کچھ دیکھا جاتا ہے اس کی تفصیلات ہم بیان کر چکے ہیں ایک قسم ہم اور بیان کر دینا چاہتے ہیں۔ یہ مشاہدۂ قلبی کی قسم ہے نورِ کشف سے قلبِ مومن حقائق اشیاء کو قوتِ متخیلہ کی مدد کے بغیر دیکھتا ہے۔ اس قسم کے مشاہدات خواب میں ہوں خواہ بیداری میں ان میں کسی تاویل کی ضرورت نہیں ہوتی۔

رویت حق:- عربی میں "رویا" اور "رویت" دیکھنے کے معنی میں مستعمل

ہوتے ہیں جیسا کہ یوسفؑ نے جو کچھ خواب میں دیکھا اس کے متعلق خبر دی کہ اِنِّیْ رَاَیْتُ۔ یہاں رویت، رویا کے معنیٰ میں ہے، جس طرح رویا، تعبیر طلب ہوتا ہے اسی طرح "رویت" بھی تعبیر طلب ہوگی، کیونکہ وہ بھی ایک قسم کا رویا ہی ہے چاہے خواب میں دیکھا جائے یا بیداری میں دیکھا جائے یا کشف میں دیکھا جائے یا مثال میں دیکھا جائے یا برزخ میں دیکھا جائے یا قبر میں دیکھا جائے یا عالم حس و شہادت میں دیکھا جائے۔ مشاہدے ہی کے یہ مختلف مراتب ہیں۔

رویتِ حق:۔ شیخؒ رویت کے لفظ کو رویتِ حق تعالیٰ کے معنی میں استعمال فرماتے ہیں اور وضاحت کرتے ہیں کہ موجودات میں جس قدر صورتیں دکھائی دیتی ہیں ان کی تاویل حق کی صورتوں سے کی جائے گی۔ پھر فرمایا مگر شرط یہ ہے کہ کسی ایسی صورت کو حق سے منسوب نہیں کیا جائے گا جس کو دلیل عقلی رد کرتی ہو۔ فلسفہ اور عقل حق کو ثابت نہیں کرتی۔ مگر یہ کہ صرف تنزیہہ میں وہ بھی اس طور پر کہ ہر تقید و تحدید سے خواہ وہ کسی صورت میں بھی کیوں نہ ہو حق کو منزہ قرار دیتی ہے یہی نقطۂ نظر فلاسفہ کا ہے اور ان کا رد کیا جاچکا ہے یہاں ہم نے یہ کہا ہے ان کی معرفت فکری اور استدلالی ہونے کی وجہ سے ناقص ہے لیکن لبعض لوگ فلاسفہ کی طرح تنزیہہ کی اس حد تک نہیں جاتے بلکہ وہ اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ کو بعض صورتوں میں دیکھا جاسکتا ہے۔ ساتھ ہی ساتھ وہ اس بات کے بھی قائل ہیں کہ اللہ کو بعض صورتوں میں نہیں دیکھا جاسکتا۔ یہ لوگ اہل ایمان ہیں اور قرآن میں جو تشبیہی آیتیں نازل ہوئی ہیں ان پر ایمان رکھتے ہیں البتہ یہ لوگ ان صورتوں سے جن میں نقص ہے اور جو اللہ کی صورتِ کمال کے منافی ہیں رویت کی تاویل کرتے ہیں اس سے حق کی وہ صفاتِ کمال مراد ہیں جو شریعت میں بیان ہوئی ہیں اور جن سے حق تعالیٰ موصوف ہے اس معنی میں کہ حق کو ایسی صورت میں دیکھنا جو ناقص ہونے کی وجہ سے منافی کمال ہو ایک تاویل طلب صورت ہے جس طرح خواب کی صورتوں کی تاویل ہوتی ہے اسی طرح ان صورتوں کی بھی تاویل ہوگی۔

تجلی: احادیثِ مبارکہ میں آیا ہے کہ قیامت کے دن حق تعالیٰ بعض صورتوں میں تجلی فرمائے گا۔ لوگ ان صورتوں میں اُسی تجلی کو قبول کریں گے پھر دوسری صورتوں میں تجلی فرمائے گا تو لوگ نہ پہچانیں گے اور انکار کریں گے اور خدا سے پناہ مانگیں گے۔ اور یہ صورتیں سوائے ہماری اعتقادی صورتوں کے کچھ بھی نہیں ہم میں سے ہر شخص قیامت کے دن اپنی اعتقادی صورت میں حق کو ہی قبول کرے گا اور اپنی غیر اعتقادی صورتوں میں حق ہی کا انکار کرے گا۔

حقِ مشروع: حقِ مشروع وہ اللہ ہے جس کی شرع نے صفت بیان کی ہے پر وہ اللہ نہیں ہے جیسا کہ وہ اپنی ذات میں ہے پس حق مشروع وہ حق ہے جو ہمارے لئے اس عالم میں منامی صورتوں میں اور کائناتی صورتوں میں تجلی فرماتا ہے اور قیامت کے دن ہمارے معتقدات کی صورت میں ہم پر تجلی فرمائے گا پس مومن پر واجب ہے کہ وہ صورتوں میں حق کی تجلی کو تسلیم کرے کیونکہ از روئے شرع یہ امر ثابت ہے کہ حق صورتوں میں تجلی فرماتا ہے لیکن جب مومن پر کسی ایسی صورت میں تجلی ہو جو جنابِ الٰہی کے لائق نہیں ہے جیسا کہ خواب میں ہوتا ہے تو جس طرح کہ خواب کی صورتوں کو تاویل کیا جاتا ہے اسی طرح ان ناقص صورتوں کو کامل صورتوں کی طرف تاویل کیا جائے گا یا دیکھنے والے کو یہ ناقص صورتیں اپنے نفس کی طرف رجوع کرنا ہوں گی۔ یا اس زمان و مکان کی طرف رجوع ہوں گی جن میں ان صورتوں کو دیکھا ہے یا مکان و زمان اور دیکھنے والے کی طرف معاً تاویل کی جائے گی۔

ناقص صورتوں میں تجلی: غالب ترین پہلو یہ ہے کہ ناقص صورتوں میں تجلی حق سے صورتوں میں جو نقص نظر آتا ہے وہ دیکھنے والے کے نفس ہی کی وجہ سے نظر آتا ہے۔ کیونکہ ہر صورت اس کے عمل سے پیدا ہوتی ہے جیسے کہ اعتقاد بھی اس کے ذہنی عمل کا نتیجہ ہے اور اس ذہنی عمل سے اس کے اعتقاد کی صورتیں اچھی اور بری ہوتی ہیں کیا وہ تمام صورتیں جن میں حق ہمارے

لئے تجلی فرماتا ہے ان میں اسماء الٰہیہ اور صفاتِ الٰہیہ ظاہر نہیں ہوتیں ۔ اور اس ظہور کا اثر ہمارے نفوس میں نہیں ہوتا اور اس اثر میں ہماری کیفیات ہمارے احوال عقلی اور روحانی کو اس میں دخل نہیں ہوتا ۔ پس جب وہ صورتیں ہماری عقل کے موافق ہوتی ہیں تو ان میں کسی تاویل کی ضرورت نہیں ہوتی جس طرح کی صورت حق قیامت میں ہماری عقل یا عقیدے کے مطابق نظر آئے گی اس کی کوئی تاویل نہ ہوگی اور نہ اس صورت سے انکار ہوگا ۔

ساتواں شعر ۔ فللواحد الرحمٰن فی کل موطن

من الصور ما یخفی وما ھو الظاھر

یہ کہنے کے بعد کہ حق تعالیٰ کی بہت سی صورتیں ہیں جن کو عقل قبول کرتی ہے اور بہت سی صورتیں ہیں جن کو عقل قبول نہیں کرتی شیخؒ فرماتے ہیں کہ حق کے لئے لامتناہی اور لامحدود صورتیں ہیں اس لئے وہ مقامات جہاں یہ صورتیں ظاہر ہوتی ہیں وہ بھی لامتناہی اور لامحدود ہیں ان صورتوں میں بعض صورتیں خفی ہیں اور بعض جلی ہیں پس ان صورتوں کے نظائر بھی خفی و جلی ہیں ۔

آٹھواں شعر ۔ فان قلت ھذا الحق قد تک صادق

وان قلت امراً اٰخراً انت عابر

پس اگر تم یہ کہتے ہو کہ یہ صورتِ حق ہے تو سچ کہتے ہو کیونکہ وہ صورت حق کی تجلیوں میں سے ایک تجلی ہے اور اس کے مظاہر میں سے ایک مظہر ہے، اور اگر تم یہ کہتے ہو کہ یہ کوئی اور چیز ہے کہ جو غیر حق ہے تو تم اس صورت کی اسی طرح تاویل کرتے ہو جس طرح منامی صورتوں کی تاویل کرتے ہو ۔ انت عابرؒ کے یہی معنی ہیں ۔

تمہارا یہ کہنا کہ یہ صورت جو نظر آئی ہے غیر حق ہے اللہ کا انکار ہے ۔ بلکہ اثبات ہی ہے کیونکہ وہ صورت جو تم نے دیکھی ہے ایک رمز ہے جو مرموز پر دلالت کرتی ہے اور وہ مرموز الیہ حق (اللہ) ہے ۔

اس مقام پر ہم کو شیخؒ کے ساتھ یہ شعر گنگنانا چاہیئے ۔

انما الکون خیالٌ وھو حقٌ فی الحقیقت

پس اس حیثیت سے کہ کائنات ایک خیال ہے ان تمام صورتوں کی تاویل واجب ہے جو کائنات میں ظاہر ہیں۔ ان صورتوں کو حقیقت کی طرف لوٹا دینا ہی صحیح تعبیر ہے۔ کائنات آنِ واحد میں معاً خیال بھی ہے اور حق بھی ہے۔ صورتوں میں سے کسی صورت میں بھی حق کا ظہور اول ظہورِ آخر سے ادنیٰ نہیں ہے کیونکہ ان تمام مقامات میں جہاں جہاں وہ صورتیں ظاہر ہوئی ہیں ان سب کا مقام جمع میں حکم واحد ہی ہے اور وہ یہ کہ خلق میں ظہور صرف حق ہی کے لئے ہے۔ یہ مسئلہ علمی ہے مگر علمی سے کہیں زیادہ ذوقی اور وجدانی ہے۔ یہی معنی ہیں شیخؒ کے اس قول کے بالحق للحق سافرؑ بجز اس کے کچھ نہیں ہے کہ وہ عقلیین جن کو کشف کی تائید حاصل نہیں ہے اور وہ صاحبانِ عقل جن کو نعمتِ ذوق عطا نہیں ہوئی ہے وہ حق کی بعض صورتوں کا انکار کر بیٹھتے ہیں جب کہ وہ صورتیں ان پر خواب یا بیداری میں تجلی کرتی ہیں اور بعض ان صورتوں کو قبول کر لیتے ہیں جو ان کے نزدیک دلیل شرعی سے ثابت ہیں۔ یہ لوگ مجرد صورتوں کو اور محض خیالی صورتوں کو اس طرح قبول کرتے ہیں۔

النواظر :۔ لیکن اہلِ کشف کہ جن کا نام النواظر ہے وہ ہر شے میں حق کا مشاہدہ کرتے ہیں۔ اور ہر صورت میں اس کو قبول کرتے ہیں وہ حقیقت نفس الامری کا ادراک کرتے ہیں، اللہ تعالیٰ نے ان کے قلوب کو وسیع کر دیا ہے اس میں سب صورتیں صورت حق ہو کر سما جاتی ہیں۔ مومن کے قلب میں اللہ تعالیٰ سما جاتا ہے۔ اس کا یہ مطلب ہے کہ مومن ہر صورت میں حق کا مشاہدہ کرتا ہے اور ہر صورت کو حق ہی سے تعبیر تاویل کرتا ہے۔ وہ جو کچھ دیکھتا ہے حق ہی کو دیکھتا ہے۔ خالی صورتوں کو وہ کبھی نہیں دیکھتا نہ اس جہت سے دیکھتا ہے کہ وہ خلق کی صورتیں ہیں اور نہ وہ یہ محسوس کرتا ہے کہ ان صورتوں کو کسی غیر حق سے تعلق ہے۔ یہ ان اس شعر کا مطلب ہے۔

لاح بقلب فجرہٗ الساطعٗ حاں ماقلخلق اللہ ما

مطلب یہ ہوا کہ جس کا دل اللہ کے لئے کھل گیا وہ اللہ کی مخلوق سے تنگدل کس طرح ہو سکتا ہے۔ تمام کائنات اس کے ایک کونے میں اس طرح سما سکتی ہے جس طرح دریا میں ایک قطرہ یا صحرا میں ایک ذرّہ۔

اہل عقل واستدلال سے بچو۔

شیخ فرماتے ہیں ولا تلتفت الیٰ قول۔ اصحاب نظر میں سے متکلمین کے اقوال کیطرف التفات نہ کرو وہ خدا کو نہیں پہچانتے مگر عقلی دلائل سے اور اصحاب ذوق کے مشاہدہ کی طرح ان کو مشاہدہ حق حاصل نہیں ہے بہرے گونگے اندھے، شیخ فرماتے ہیں و لا تبذر السمراء فی الارض عمیاء۔

گیہوں کے بیج بنجر زمین میں نہ پھینکو یہ اس شخص کی مثال دی گئی ہے جو شئے کو اس کے محل کے خلاف رکھتا ہے مطلب یہ ہے کہ معرفت الٰہی کا بیج اس سرزمین قلب میں نہ ڈالو جو خدا کے دیدار کی اہلیت نہیں رکھتی اور فکر واستدلال اور قیاس آرائی میں الجھ کر رہ جانے کی وجہ سے علم ذوقی سے محروم ہے۔ اس قسم کے لوگ بہرے ہیں حالانکہ وہ سنتے ہیں گونگے ہیں حالانکہ وہ باتیں کرتے ہیں۔ اندھے ہیں حالانکہ وہ دیکھتے ہیں گونگے اس لئے ہیں کہ وہ بولتے ہیں مگر حق بات نہیں کہتے اور بہرے اس لئے ہیں کہ وہ سنتے ہیں مگر حق بات نہیں سنتے اور اندھے اس لئے ہیں کہ وہ دیکھتے ہیں مگر حق کا مشاہدہ نہیں کر سکتے۔ حالانکہ موجودات میں سوائے حق کے غیر حق کوئی چیز نہیں ہے اس لئے جس چیز کے متعلق تم کو خبر دی جا رہی ہے وہ حق ہی ہے اور جو کچھ یہ سن رہے ہیں وہ حق ہی ہے، اور جو کچھ یہ دیکھ رہے ہیں وہ حق ہی ہے مگر وہ اس حقیقت کو قبول نہیں کرتے اور اس کی ضد باطل کو قبول کرتے ہیں اس لئے غیر حق ہی کو سنتے ہیں اور غیر حق ہی کو خبر دیتے ہیں اور غیر حق ہی کو دیکھتے ہیں، انہی کے متعلق قرآن نے کہا صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ ط

لَا يَرْجِعُونَ میں اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ ان کے کان، آنکھ، زبان حق سے منقطع ہو چکے ہیں، اس لئے وہ حق کی طرف رجوع نہیں کر سکتے۔

مناسبت :- خواب کی صورت اور واقعہ میں مناسبت ہوتی ہے دنبے کے بھولے پن کو ذبیح کے بھولے پن سے مناسبت ہے اور ذبح کے لئے سپردگی میں فی مابین مماثلت ہے۔

خیال :- خیال دو قسم کا ہوتا ہے (۱) خیال متصل، یا خیال مطلق (۲) خیال منفصل یا خیالِ مقید (۱) خیال متصل یا خیال مطلق من گھڑت تصورات بے اصل محض اختراعی خیالات ہوتے ہیں ہم ان کو دور کرنا چاہیں تو بھی ہو سکتے ہیں۔

(۲) خیال منفصل، یہ خیال مقید بھی کہلاتا ہے یہ علم کا منشاء ہے مقصدِ حقیقی ہے اور صحیح خیال ہے اسی کو عالم مثال یا برزخ اوّل کہتے ہیں یہ وہ خیال ہے کہ جو کسی کے ہٹانے سے نہیں ہٹتا دور کرنے سے دور نہیں ہوتا۔

برزخ :- جس طرح عالم مثال و خیال میں عالم ارواح اور اس سے بالاتر مراتب سے حقائق کی صورتیں آتی ہیں۔ اسی طرح عالم شہادت اور اس کے تحت مراتب سے بھی محسوس صورتیں آتی ہیں۔ اسلئے مثال کو برزخ بھی کہا جاتا ہے برزخ سے جو حکم آتا ہے دفعتہً آتا ہے۔ پھر نفس

نفس کا تصرف :- اس صورت کو بڑھاتا ہے لیعنی چھوٹی چیز کو بڑا بنا دیتا ہے۔ مجمل کو مفصل کرتا ہے اگر نفس پاک صاف نہ ہو تو مثالی صورت میں نفسانی صورت خلط ملط ہو جائے گی بعض اوقات نفس کی دخل اندازی سے وہ احکام اور ان کی صورتیں کچھ سے کچھ ہو جاتی ہیں بعض اوقات خیال یا مثال شدتِ قوت کی وجہ سے دیکھنے والے کو عالم حس و شہادت میں محسوس اور موجود معلوم ہونے لگتے ہیں اور دیکھنے والے کی نسبت سے دوسروں کو بھی یہ مثال و خیال مشہود و محسوس ہونے لگتا ہے۔

تدابیر کشف :- (۱) ہمت جمع رکھنا (۲) قوتِ خیالیہ کو ایک نقطہ پر مجتمع رکھنا (۳) نفس کو خطرات اور وساوس سے روکنا (۴) ارادے کی قوت کو خیال میں مرکوز کر دینا (۵) ظاہر و باطن کو پاک رکھنا (۶) ارواح طیبہ کی طرف متوجہ

رہنا (۷) اسماء الٰہیہ جو مناسب حال ہوں ان سے مدد حاصل کرنا (۸) اور اوراد واشغال میں مداومت (۹) ذکر میں کثرت سے مشغول رہنا (۱۰) لوازم جسمانی یعنی کھانا پینا سونا کم کر دینا (۱۱) روشنی سے بچنا (۱۲) حواس کی راہیں بند کر دینا (۱۳) شور وغل سے علیحدہ رہنا (۱۴) ظاہر وباطن میں شیخ کی طرف پوری توجہ رکھنا (۱۵) اپنے ارادے کو طالب میں جاری کرنا۔ یہ سب چیزیں عالم مثال کے کھلنے میں معاون ہوتی ہیں جن لوگوں کی قوت متخیلہ قوی ہوتی ہے ان پر عالم مثال خوب کھلتا ہے اور جن کی قوتِ تعقل اچھی ہوتی ہے۔ ان پر معارف کا انکشاف ہوتا ہے۔ اس کو کشفِ حقائق کہا جاتا ہے۔ عقل صحیح مطلوب ہے جو کلی ہو، عقلی جزئی کشف حقائق میں مانع ہے حجاب ہے یہ سالک کے لئے باعثِ محرومی ہے۔

سائبان رسی گھی شہد ۱۔ ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ ابوہریرہؓ کہا کرتے تھے کہ ایک شخص رسولِ خداؐ کی خدمت میں حاضر ہوا اور عرض کیا کہ میں نے ایک سائبان دیکھا کہ اس میں سے گھی اور شہد ٹپک رہا ہے لوگ اس کو ہتھیلیوں میں لیتے ہیں بعض کو زیادہ ملا ہے اور بعض کو کم۔ ایک رسی آسمان سے زمین تک لٹک رہی ہے۔

یا رسولؐ اللہ میں نے آپ کو دیکھا کہ آپ نے وہ رسی پکڑ لی اور اوپر چڑھ گئے۔ اس کے بعد ایک دوسرے شخص نے وہ رسی پکڑ لی اور اوپر چڑھ گیا پھر ایک اور شخص نے وہ رسی پکڑ لی اور اوپر چڑھ گیا، پھر ایک اور شخص نے وہ رسی پکڑ لی وہ رسی ٹوٹ گئی۔ پھر اس کے لئے جوڑی گئی تھی پھر وہ بھی چڑھ گیا۔

حضرت ابوبکرؓ نے کہا یا رسولؐ اللہ میرے ماں باپ آپ پر قربان۔ مجھے تعبیر دینے دیجئے۔ حضور نے فرمایا تعبیر دو، ابوبکرؓ نے کہا وہ سائبان اسلام ہے۔ گھی اور شہد جو ٹپک رہا ہے وہ قرآن اور اس کی لطافت وشیرینی ہے اس کو کم اور زیادہ لینے والے، قرآن کو کم اور زیادہ لینے والے ہیں اور وہ رسی جو لٹک رہی ہے (زمین سے آسمان تک) وہ دین حق ہے جس پر آپ ہیں آپ اس کو پکڑ لیں گے۔ اور اللہ آپ

کو بلند کرے گا آپ کے بعد ایک شخص اس رسی کو پکڑے گا وہ بھی اوپر چڑھ جائے گا پھر ایک شخص اور لے گا وہ بھی اوپر چڑھ جائے گا پھر ایک شخص اور لے گا اور رسی ٹوٹ جائے گی پھر وہ رسی جوڑی جائے گی اور وہ اوپر چڑھ جائے گا۔

یا رسول اللہ آپ فرمائیے کہ میں نے تعبیر درست دی۔

آپ نے فرمایا کچھ صحیح ہے کچھ خطا ہے، ابوبکرؓ نے کہا آپ کو قسم ہے آپ مجھے فرمائیے میں نے کیا غلطی کی حضور نے فرمایا یہ قسم نہ دو۔

تجلی ذاتی:۔ جب تجلی ذاتی ہوتی ہے تو ایک قسم کی غشی یا موت آتی ہے موت میں دنیا سے غفلت ہوتی ہے اور برزخ کے لائق جسم کے ساتھ خود کو پاتا ہے۔ مگر فنائے ذات کے وقت ماسواء اللہ کا علم ہی نہیں رہتا نہ زید و عمر کا نہ محمود کا نہ اس کا ہی علم رہتا ہے کہ وہ ہے یا خدا کی یاد میں ہے؟

تجلی مثالی:۔ تجلی ذاتی میں ماسواء اللہ فنا ہو جاتا ہے اور تجلی مثالی میں اسم الٰہی مناسب صورت کے توسط سے جلوہ گر ہوتا ہے۔ جیسے کہ علم کو اس کی کوئی صورت نہیں ہے۔ دودھ کی صورت میں حضور کو نظر آیا اسی طرح سے صورت حقائق ہیں کشف میں صورت پذیر ہو جاتے ہیں۔ اس سے ان کی بے صورتی پر کوئی اثر نہیں پڑتا محبت نفرت غصہ پیار، رحم، عقلمندی، بیوقوفی کی تصویریں ہوتی ہیں اس سے وہ واقعی صورت پذیر نہیں ہوتے۔ وہ نور جو عالم کی ہر چیز کو ہمیں دکھلاتا ہے۔ وہی ہمیں دکھائی نہیں دیتا اسی کو ہم نہیں دیکھ سکتے۔ جس طرح کہ آئینے کا نورانی جسم جو ہمیں اپنی صورت دکھاتا ہے اور ہمیں دکھائی نہیں دیتا پھر جب ہم دیکھتے ہیں کہ آئینے میں ہماری صورت ہے اور وہ بعینہٖ وہی صورت ہے جو ہمارے چہرہ اور خد و خال سے متعین ہوتی ہے تو ہم سوچتے ہیں کہ ہماری یہ صورت جو ہمارے ساتھ قائم ہے۔ یہی آئینے میں ہے آخر وہ ہمارے چہرے سے منتقل ہوئے بغیر، کم ہوئے بغیر، الگ ہوئے بغیر آئینے میں کیسے منتقل ہو گئی اور وہاں کس طرح قائم ہو گئی، ہم آپ اپنے مقابل کس طرح آ گئے۔

عالمِ مثال :۔ عالمِ مثال بھی آئینہ کی طرح بالکل شفاف اور جسم نورانی ہے جس میں ارواح اور معانی کی وہ صورتیں جو صورتوں سے پاک ہیں صورت پذیر ہو جاتی ہیں۔

عالمِ مثال کو سمجھنے کے لئے آئینے سے نظیر ملتی ہے اس خیال کو بھی عالم مثال میں سمجھنا چاہیئے۔ خیال کی دونوں قسمیں بتائی جا چکی ہیں خیال منفصل یا خیال مقیدی کو عالم مثال کہتے ہیں۔ اسی طرح خواب بھی عالم مثال ہے اور جس طرح خیال کی دو قسمیں ہیں اسی طرح خواب کی بھی دو قسمیں ہیں، وہ خواب جو خیال مقید یا خیال منفصل کا آئینہ دار ہوتا ہے وہی سچا خواب ہوتا ہے پھر سچے خواب بھی دو قسم پر ہوتے ہیں ایک وہ جو تعبیر طلب ہوتا ہے دوسرا وہ جو تعبیر طلب نہیں ہوتا، بلکہ جو کچھ خواب میں دیکھا جاتا ہے، جوں کا توں ظاہر ہو جاتا ہے۔

تعبیرِ خواب :۔ تعبیر خواب میں مسلمہ طور پر ان امور کا لحاظ کیا جاتا ہے (۱) خواب دیکھنے والا کون ہے (۲) اس نے خواب کس مقام میں دیکھا (۳) حضراتِ خمسہ میں سے کس حضرت میں یہ خواب دیکھا ہے مطلب یہ ہے کہ حقیقت واحدہ ہے جو مختلف مراتب وجود میں ظاہر ہے۔ اب دیکھنے والا ان تمام مراتب کے ساتھ قائم ہے تو وہ بیک وقت پانچوں مقامات کو دیکھ رہا ہے ورنہ چار یا تین یا دو یا ایک مرتبہ میں حسب مقام اس حقیقت کو دیکھ رہا ہے اور اگر ان حضراتِ خمسہ میں سے کسی میں بھی اس کا قیام نہیں ہے تو اس کے دیکھنے کی تعبیر اضغاث و احلام لغو و لاطائل بات تو ہم کی صورت گری اور خیال محض کی پیکر تراشی کے سوا کچھ بھی نہیں۔ حقائق و معانی جس طرح حقایق و معانی خیال میں صورت پذیر ہونے سے وہ واقعی صورت پذیر نہیں ہو جاتے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کو کسی صورت میں دیکھنے سے واقعی وہ صورت پذیر نہیں ہو جاتا۔ یہ دیکھنا مثال میں ہو، خیال میں ہو، خواب میں ہو۔ بہرحال حقایق و معنی کے اس مشاہدے کی طرح ہے جو صورتوں کو مشہد (دیکھنے کی جگہ) میں اختیار کرتا ہے۔

خدا کو دیکھنا :۔ جس طرح علم تعبیر جاننے والا ان صورتوں سے معانی اور حقایق کی تعبیر اخذ کرتا ہے اسی طور پر اللہ تعالیٰ کو کسی صورت میں دیکھنے کی تعبیر میں مومن اور مقام کو ملحوظ رکھا جائے گا۔

ایک عجیب خواب:۔ بلادِ مغرب کے صالحین میں سے ایک مردِ صالح نے خواب میں دیکھا کہ اس کے مکان کی دہلیز پر اللہ تعالیٰ نہایت برہم اور خفا کھڑا ہوا ہے یہ شخص سامنے آیا تو اللہ تعالیٰ نے ایک طمانچہ اس کے گال پر مارا گھبرا کر اس کی آنکھیں کھل گئیں۔ اس پر شدید قلق اور بے چینی طاری ہوگئی اس نے اپنا خواب شیخ اکبر رضی اللہ عنہ سے بیان کیا۔ آپ نے دریافت کیا کہ تم نے یہ مکان کس سے خریدا اور کب خریدا اس نے جواب میں جو کچھ کہا، اس سے معلوم ہوا کہ یہ مکان پہلے ایک ویران مسجد تھا۔ وہ کسی نہ کسی طرح اس نے خرید لیا تھا۔ یہ معلوم کرنے کے بعد شیخؒ نے یہ تعبیر دی کہ تم نے اس مقام کے احترام کا حق ادا نہیں کیا۔ خدا کے گھر میں اپنا گھر بنایا تھا تو اس میں تسبیح تحمید عبادت وطاعت کا التزام بھی ضروری تھا یہ تم سے نہ ہو سکا۔ اس لئے خدا تم سے ناراض ہو گیا۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ تعبیرِ خواب میں خواب دیکھنے والے کا اور خواب کے مقام کا کتنا بڑا اعتبار ہے۔ اس تعبیر کے حقائق کو بصیرت سے دیکھا جائے تو پتہ چلتا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ جس نے اس گھر والے کو طمانچہ مارا اور اسکی دہلیز پر کھڑا ہوا نظر آیا وہ ہادی جل جلالہٗ تھا جس کے قوسِ ہدایت میں دین اور دین کے شعائر کی نگہداشت ہے اس لئے دیکھنے والے نے اپنے ہادی جل جلالہٗ کو دیکھا، مگر چونکہ وہ عارف نہیں تھا اس لئے اس نے رب کو رب الارباب خیال کیا اور سمجھا کہ میں نے اللہ کو دیکھا۔

خواب بیداری:۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ ارشاد مروی ہے جاگنے میں خواب کہ لوگ سو رہے ہیں۔ مریں گے تو آنکھیں کھلیں گی۔ اس حدیث مبارک کی روشنی میں یہ جیتی جاگتی دنیا ایک خواب ہے

اس دنیا میں رواں دواں فعال اور متحرک افراد گہری نیند میں سوتے ہوئے خواب دیکھ رہے ہیں۔ اور وہ لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ ہم سو نہیں رہے ہیں، جاگ رہے ہیں، اس کی مثال اس آدمی کی سی ہے جو خواب میں ہی یہ دیکھ رہا ہو کہ وہ

خواب میں جاگ اٹھا ہے حالانکہ وہ خواب میں ہے اس اعتبار سے عالمِ حس و شہادت میں جو صورتیں ہم دیکھ رہے ہیں وہ سب مثالی صورتیں ہیں اور مثالی صورتیں چاہے سونے والا دیکھے یا صاحبِ کشف دیکھے یا صاحبِ مراقبہ دیکھے یا مرنے والا دیکھے یہ سب عالمِ مثال ہی میں دیکھتے ہیں اور جس طرح مثالی صورتیں تعبیر طلب ہوتی ہیں اسی طور پر یہ عالمِ کثرت جو عالمِ صورت کہلاتا ہے۔ اس کی لامتناہی صورتوں میں سے ہر صورت بالعموم تعبیر طلب ہے اور تعبیر ہمیشہ دیکھنے والے کے مقتضائے مقام اور مقتضائے حال کے مطابق ہو گی ۔ وہ اضغاث واحلام دیکھنے والوں کے جزئی مشاہدات ہیں جو ناتعبیر ہونے کی وجہ سے قابلِ تعبیر نہیں ہیں لیکن کلی نظر سے عالم کا مشاہدہ کرنے والے جب عالم اور افرادِ عالم کی صورتوں کا مشاہدہ کرتے ہیں تو ان منامی مثالی اور خیالی اور کشفی صورتوں کی تعبیر یہ ہو گی کہ خواب اور بیداری کی تمام حالتوں میں عالم کی لامتناہی صورتوں میں سے ہر صورت میں حق ہی کو دیکھ رہے ہیں ان کی نظر میں یہ لامتناہی صورتیں المصور جل جلالہ کی ان گنت تجلیاں ہو کر اکائی کے تابع ہو جاتی ہیں اور ان صورتوں میں جو معنیٰ ہیں وہ لامتناہی ہونے کے باوجود الباطن جل جلالہٗ سے تعبیر کرتے ہیں جس کے احاطہ میں حقائق و معانی کی کثرت ایک وحدت کی حقیقت رکھتی ہے۔ اس طرح پورے عالم کی تعبیر الجامع جل جلالہٗ سے ہوتی ہے اور عالمِ صغیر و کبیر اپنی کلیت کے ساتھ حق سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ عالم کے متعلق ہم نے جو کچھ کہا ہے یہ تعبیر طلب خواب کی صورت ہے ۔

سچے خواب : وہ نفوسِ قدسیہ بھی ہیں جن کی وابستگی خدائے حیّ القیوم سے ۔ ان اسماء کے ساتھ ہے جن کی نیند اونگھ غفلت اور نسیان کا کوئی شائبہ نہیں جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میری آنکھیں سوتی ہیں اور میرا دل نہیں سوتا۔ دراصل اشارے کی زبان میں آپ نے اس حقیقت کو واضح فرمایا کہ میری آنکھیں ماسوائے اللہ کو دیکھنے سے سوتی جو تی ہیں ، اور میرے دل کی آنکھیں ہر آن خدا کے مشاہدے میں لگے ہوئی ہیں۔ غالب یہ دنیا

کہ جو شخص خدائے بیدار کے ساتھ ہے وہ بیدار ہے اور اس عالم کی صورتوں کو رویائے صادقہ کی صورتوں میں بالکل اسی حالت میں دیکھتا ہے جیسی کہ وہ علمِ الٰہی میں واقع ہیں۔

زیارتِ رسولؐ:۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہی ازل سے ابد تک وہ ایک انسانِ کامل ہیں جو اللہ کا مظہرِ جامع واقع ہوئے ہیں۔ اس لئے آپ نے فرمایا کہ جس نے مجھے دیکھا اس نے یقیناً حق کو دیکھا خواہ وہ دیکھنا خواب میں ہو یا بیداری میں ہو یا کشف میں ہو یا خیال میں یا قبر میں ہو یا مثال میں ہو آپ ہر عالم میں وجودِ حق کے ساتھ موجود ہیں اس لئے جس عالم میں بھی جس کسی نے آپ کو دیکھا یقیناً حق ہی کو دیکھا۔ وہ جنہوں نے بیداری میں آپ کو دیکھا انہوں نے بھی آپ کو خواب میں دیکھا اور یہ نہ دیکھا کہ خواب ہے جس کو ہم بیداری سمجھ رہے ہیں ہاں ان دیکھنے والوں میں ایک عظیم فرق مراتب بذاتِ خود ان کے احوال اور مقامات کے اعتبار سے ہے۔ ان میں سب سے اعلیٰ مقام پر وہ بزرگ ہیں جنہوں نے اپنی عقلِ جزئی اور اپنے حواس جزئی کو ہمیشہ کی نیند سلا دیا اور جتنے وہ جزئی ہستی سے سوئے ہوئے ہیں۔ اتنے ہی آپ کی کلی ہستی سے بیدار ہیں

دیکھنے والوں کی اقسام:۔ ان میں وہ بزرگ بھی ہیں (۱) جنہوں نے اپنی آنکھوں سے آپ کو دیکھا ہے (۲) وہ بھی ہیں جنہوں نے آپ کو آپ ہی کی آنکھوں سے دیکھا ہے (۳) وہ بھی ہیں جنہوں نے خدا آنکھ سے آپ کو دیکھا (۴) وہ بھی ہیں جنہوں نے آپ کی آنکھ سے خدا کو دیکھا

(۵) وہ بھی ہیں جنہوں نے خدا کی راہ سے خدا کو دیکھا۔

مراتب و مقامات:۔ دیکھنے والوں کی تعبیر ہوگی جو باہم دگر مختلف ہیں حالانکہ وہ جس صورت کو دیکھ رہے ہیں وہ واحد ہی ہے۔ اس کے یہ معنی ہیں کہ مظہرِ جامع کی وہ صورت ہر معتقد کے اعتقاد کے

موافق دکھائی دیتی ہے۔ اگر معتقد کی فکر و نظر میں جامعیت نہیں ہے تو مظہرِ جامع کی صورت میں جامعیت کا مشاہدہ کیا ہی نہیں جا سکتا۔ اس کی اعتقادی جزئیت صورتِ جامع کو بھی جزئی صورت میں دیکھے گی۔ اسی طرح جن لوگوں کے اعتقاد میں صورتِ عنصری کا تصور راسخ ہے وہ کسی صورتِ نورانی یا صورتِ روحانی کا تصور ہی نہیں کر سکتے۔ اس لئے جب بھی انہوں نے مظہرِ جامع پر نظر کی تو انہیں صورتِ عنصری کے سوا اور کچھ بھی نظر نہ آیا۔ ان کے مشاہدے کو قرآن نے حکایتاً بیان کیا ہے وہ یہی ہے۔

مانراك إلا بشرا مثلنا (یعنی ہم آپ کو اپنے ہی جیسا بشر دیکھتے ہیں اور کچھ نہیں دیکھتے کافروں کا یہ مشاہدہ جس میں انہوں نے جنسیت مثلیت کی خبر دی ہے ان کے اس عقیدے کا مظہر ہے کہ ان کے نفوس میں شرفِ انسانی کا تصور ہی نہیں تھا اسی طرح ان کے باطن میں کوئی تجربہ نورانیت یا روحانیت کا خود اپنے متعلق موجود ہوتا تو وہ صورت بشری کو صورتِ عنصری تک محدود نہ کرتے اور کمالاتِ بشری کے دائرے کو روحانیت اور نورانیت کا مرکز تسلیم کرتے ہیں انہیں کوئی تامل نہ ہوتا پس بشر کہنے سے انہوں نے انسانِ کامل کی توہین نہیں کی بلکہ خود اپنے نفوس کے ابتذال اور گراوٹ کا اظہار کیا کیونکہ انسانِ کامل اپنی جامعیت کے لحاظ سے جہاں تمام صفات الٰہیہ کا آئینہ ہے وہاں تمام نفوسِ انسانی کے لئے بھی آئینہ واقع ہوا ہے اور اس آئینے میں جس طرح حق تعالیٰ اپنے کمالات کا مشاہدہ فرماتا ہے نفوسِ انسانی بھی اس آئینے میں اپنی اپنی کیفیاتِ نفس اور حقائق باطنی کی صورتوں کو علیٰ قدرِ مراتب مشاہدہ کرتے ہیں اور انسانِ کامل کی روحانی صورت کی جیسی کہ وہ علم الٰہی میں واقع ہے۔ آج تک کسی نے نہیں دیکھا نہ کوئی دیکھ سکتا ہے ہر دیکھنے والے نے اس آئینے میں اپنی ہی صورت کو دیکھا۔ آپ کی صورت ان تمام حقائق و معانی کو جامع ہے جن سے حقائق اسمائیہ جانے پہچانے جا سکتے ہیں جس طرح قرآن کے حقائق و معانی پر قرآن کے حروف اور الفاظ دلالت کرتے ہیں اسی طور پر آپ کی صورت سے تمام آیاتِ الٰہیہ کی تعبیر ہوتی ہے۔

خواب میں قرآن دیکھنا:۔ خواب میں قرآن کو دیکھنا معناً آپ ہی کو دیکھنا ہے اسی طرح صورتاً آپ کو دیکھنا معناً قرآن کو دیکھنا ہے۔ صورتاً احادیث کو دیکھنا معناً آپ ہی کو دیکھنا ہے۔ صورتاً آپ کو دیکھنا احادیث کو دیکھنا ہے۔ شیطان آپ کی صورت میں متمثل نہیں ہو سکتا دیکھنے والے کے حق میں اللہ کی طرف سے یہ عصمت ہے جو دراصل دیکھے جانے والی کی عصمت ہے اس میں اختلاف ہے کہ ملک الموت آپ کے عاشقوں کے سامنے آئے گا تو آپ کی صورت میں آئے گا یا نہیں۔ ہمارے نزدیک اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ آپ نزع میں قبر میں حشر میں جنت میں اپنے عاشقوں کو دیدار سے مشرف فرمائیں گے۔ ملک الموت آپؐ کی صورت میں متمثل نہیں ہو سکتا مگر آپ پر مرنے والے مظاہر موت وحیات میں آپ ہی کو ملک الموت اور ملک الحیات دیکھتے ہیں بلکہ مظہر جامع ہونے کی حیثیت سے آپ ہی مظہرِ ممیت ہیں۔ آپ ہی مظہر محی ہیں۔

صورت شیخ اسی طور پر اولیاء اللہ کا اس امر پر بھی اتفاق ہے کہ صورتِ شیخ میں بھی شیطان تمثل نہیں کر سکتا۔ بظاہر یہ وہ حفاظت الٰہی ہے جو ہر ولی کو خدا کی طرف سے عطا ہوتی ہے۔ مگر درحقیقت یہ حفاظت بھی عصمت نبی کا دوسرا نام ہے کیونکہ شیخ اپنے وجود سے فانی اور وجودِ رسول سے باقی ہے۔

ارواحِ مشائخ سے مکالمہ:۔ شیخ اکبرؒ نے فرمایا کہ شیخ کی صورت مرید کے تصور ہی میں نہیں آتی بلکہ بالمواجہ مکالمت ہوتی ہے اور اس مکالمہ میں شیخ جو کچھ فرماتا ہے وہ سچ ہوتا ہے، رویائے صادقہ ہوتا ہے۔ اضغاث و احلام نہیں ہوتا کیونکہ شیطان شیخ کی صورت میں نہیں آسکتا۔ دراصل صورت شیخ صورتِ رسول ہی کی تجلی ہے۔ بشرطیکہ شیخ رسول سے واصل اور فانی ہو۔ ورنہ جاہل شیخ مسلمہ طور پر شیطان کی گھوڑی اور سخرۂ شیطان ہوتا ہے شیخ کی پہچان یہ ہے کہ وہ علمِ رسول کا امین اور وارث ہو شیخ کی صورت ایک وقت میں بہت سے

مقامات پر دیکھی جا سکتی ہے۔ اس سے باتیں کی جا سکتی ہیں۔ احکام لئے جا سکتے ہیں۔ استفادہ کیا جا سکتا ہے۔ ہر مرید کے برزخ میں شیخ کی صورت برزخ کے تناسب کے لحاظ سے ظاہر ہوتی ہے اور خیال کی شدت وضعف کو اس تصور شیخ میں بہت بڑا دخل ہے اور خیال کی شدت وضعف میں اعتقادی شدت وضعف کی بڑی تاثیر ہے۔ دیکھئے ایک مظہر جامع ہے جو معتقدین کے اختلاف عقائد کے مطابق مختلف تجلیوں سے مشہود ہوتا ہے۔

جبروتی صورت:۔ شیخ اکبر رضی اللہ عنہ نے فتوحات المکیہ میں فرمایا ہے کہ برزخ میں ان کے سامنے ایک ایسی صورت متجسّد ہوئی جس کی طرف وہ نظر اٹھا کر نہ دیکھ سکے۔ جو کیفیت جبرئیل علیہ السلام کو دیکھ کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر طاری ہوئی تھی یہ کیفیت اس سے مشابہ تھی شیخ کا مطلب یہ ہے کہ جبرئیل علیہ السلام کی حقیقت اس سے زیادہ کچھ نہیں ہے کہ وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہی کا ایک خیال ہیں آپ کی ہمت نے مجتمع ہو کر صورت جبرئیل کو عالم صورت میں ظاہر فرمایا۔ اسی طور پہ شیخ اکبرؒ کی ہمت نے مجتمع ہو کر ان کی حضرت خیال میں ایسی نورانی صورت نمایاں کی جس کو آنکھ اٹھا کر وہ نہ دیکھ سکے۔ پس صورت جبرئیلیہ یا صورت شیخ کی حقیقت بھی خیال ہے مگر میرا آپ کا یا کسی اور کا خیال نہیں بلکہ وہ خیال جو حق ہے حقیقت ہے جس کو خیال منفصل کے نام سے واضح کیا گیا ہے۔

صورت سالک:۔ خود سالک یا غیر سالک کوئی بھی اپنی صورت روحانی کو نہیں دیکھ سکتا صرف صورت جسدی کو دیکھتا ہے چہ جائیکہ وہ شیخ کی صورت روحانی کو دیکھے یا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی روحانی صورت کو دیکھ سکے وہ برزخ میں مثال میں۔ خیال میں خواب میں بیداری میں صرف جسدی صورتوں کو دیکھتا ہے __________ ہاں یہ صحیح ہے کہ وہ ____

جسدی صورتیں بجائے خود نورانی ہوں۔ مثالی ہوں، خیالی ہوں۔ منامی ہوں، کشفی ہوں

جسدی اور عنصری نہ ہوں۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ وہ صورتیں تعبیر طلب خواب کی ہی ہوں یا رویائے صادقہ کی مثال ہوں جو تعبیر طلب نہیں ہوتا۔

حقیّہ کی فص کلمۂ اسحاقیہ

کیا نبی کے بدلہ ذبیحہ قربت حق کے لئے ذبح ہوتی ہے اور مینڈھے کی آواز انسان کی آواز سے کہاں برابر ہوسکتی ہے۔ اور اللہ عظیم نے ذبیحہ کو اپنی عنایت سے عظیم فرمایا یہ عظمت ذبیحہ کی جہت سے ہے یا ہم لوگوں کی جہت سے؟ نہ معلوم یہ کس قسم سے ہے؟ اور بے شک کہ بدن، قیمت میں اس سے بہت بڑا ہے اور قربتِ حق کے لئے وہ مینڈھے کے ذبیحہ سے درجہ میں کم ہے۔ کاش کہ یہ معلوم ہوتا کہ ادنیٰ درجہ کا شخص مینڈھا خلیفۂ رحمٰن کی جگہ کیونکر بالذات نائب مناب ہوسکتا ہے۔ کیا تم کو نہیں معلوم ہے کہ اس بارے میں حکمِ الٰہی مساوات اور ترتیب کو مقتضی ہے اور یہ حکم ازلی کو پورا کرتا ہے اس کو کرنا مستعد کے لئے کمال نہیں ہے اور اس کا نہ کرنا نقصان اور خسارہ ہے۔ پس کوئی مخلوق جماد اور اس کے بعد نبات سے اعلیٰ نہیں ہے۔ کیونکہ یہ دونوں اپنے اپنے قدر اور مرتبہ پر ہیں۔ اور نبات کے بعد ہر ایک حس اور عقل والا ہے پس ان میں سے ہر ایک اپنے خالق کو کشف اور صاف دلائل سے پہچانتا ہے۔ اور آدم کا مسمیٰ عقل اور فکر اور ایمان کے طوق سے مقیّد ہے۔ سہل تستری رضی اور ہمارے ایسے محقق نے بھی اسی کو کہا ہے کیونکہ ہم اور وہ، احسان کے مرتبہ میں ہیں۔

پس جس نے اس امر کو مشاہدہ کیا جسے ہم نے مشاہدہ کیا ہے تو وہ ہمارے ہی قول کو خفیہ اور علانیہ کہے گا۔ اور تو اس قول کی طرف التفات نہ کر جو ہمارے قول کے خلاف ہے اور اس گندم یعنی علم حقائق کو نابیناؤں کی زمین میں یعنی محجوبین کی استعداد میں نہ بو۔ یہی لوگ صُمّ اور بکم ہیں۔ جن کیلئے رسول معصوم ہمارے سنانے کو اس قول کو نص قرآن میں لائے ہیں۔ اللہ تعالیٰ ہماری اور تمہاری دونوں کی مدد کرے۔ جاننا چاہیئے کہ

حضرت ابراہیم خلیل اللہ نے اپنے صاحبزادے سے فرمایا کہ "میں خواب میں تم کو ذبح کرتے ہوئے دیکھتا ہوں"۔ اور خواب عالم خیال کو کہتے ہیں۔ پھر حضرت ابراہیمؑ نے اس خواب کی تعبیر نہ فرمائی اور وہ ایک مینڈھا تھا جو ابراہیمؑ کے صاحبزادے کی صورت میں ان کو خواب میں نظر آیا تھا۔ اور اللہ نے ان کے صاحبزادے کا فدیہ حضرت ابراہیمؑ کے وہم سے ذبح عظیم کے ساتھ اسی کبش (مینڈھے) کو کیا اور اللہ کے نزدیک اُن کے خواب کی تعبیر یہی تھی اور ان کو اس صورت کی خبر نہیں تھی۔ پس تجلی صوری جو عالم خیال میں ہوتی ہے اس کو دوسرے علم کی حاجت ہے جس سے وہ معلوم کرے کہ اللہ کا اس صورت سے کیا مقصود ہے۔

کیا تم نہیں دیکھتے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوبکر صدیقؓ کی تعبیر میں ان سے کیا فرمایا۔ جب انھوں نے تعبیر بیان کی۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کچھ تم نے صحیح کہا اور کچھ خلاف۔ اور جب حضرت صدیق اکبرؓ نے آپؐ سے چاہا کہ مجھ کو صحیح اور غلط جو میں نے کہا ہے آپ بتا دیں تو رسول اللہؐ نے ایسا نہ کیا اور اس کی صحت کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے ابراہیم خلیل اللہ کو جس وقت پکارا، یہ فرمایا "اے ابراہیم تم نے خواب کو سچ کر دیا" اور یہ نہ فرمایا کہ "تمھارا خواب سچا تھا کہ وہ تمھارا بیٹا تھا"۔

کیونکہ ابراہیم علیہ السلام نے اس خواب کی تعبیر نہ کی۔ بلکہ انھوں نے ظاہر صورت کو اختیار کیا۔ جس کو انھوں نے دیکھا تھا اور خواب تعبیر کو چاہتا ہے اور اسی لئے عزیز مصر نے ارکین سلطنت سے کہا کہ میرے خواب کی تعبیر دو۔ اگر تم خواب کی تعبیر دیتے ہو اور تعبیر کے معنی صورت خواب سے امر آخر کی طرف تجاوز کرنے کے ہیں پس حضرت یوسف نے گائے کو قحط سالی اور فراخ حالی میں سال سے تعبیر فرمایا اور اگر حضرت ابراہیمؑ کا خواب سچا ہوتا تو اپنے صاحبزادے قرۃ العین کو ذبح کیا جاتا، بلکہ حضرت ابراہیمؑ نے خواب کو قصداً سچ بنا دیا کہ وہ عین ان کے سگے بیٹے تھے۔ اسی واسطے اللہ کے نزدیک یہ ذبح عظیم ان ہی کے صاحبزادے کی صورت میں ہوا

پس اللہ نے ان کی طرف سے فدیہ دلایا کیونکہ ابراہیم علیہ السلام کے ذہن میں وہ سچا خواب تھا۔

اور اللہ کے نزدیک اصل میں یہ فدیہ نہیں تھا پھر انھوں نے اُسے ذبح کرنا تصوّر کر لیا۔ اور خیال نے اس کو ابنِ ابراہیم مان لیا اور اگر وہ خیال میں مینڈھے کو دیکھتے تو اُسے بیٹے یا کسی دوسرے امر سے تعبیر کرتے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے فرمایا ان ھٰذا لھو البلاء المبین یہ صاف ان کا امتحان تھا۔ یعنی صریح آزمائش تھی یعنی یہ ان کے علم کا امتحان تھا کہ محلِّ خواب جس تعبیر کو مقتضی ہے اسے ابراہیمؑ سمجھ سکتے ہیں یا نہیں۔ کیونکہ حق تعالیٰ جانتا ہے کہ محلِّ خواب تعبیر کو مقتضی ہے۔ پس ابراہیم خلیل اللہ نے اس میں غفلت کی اور محل کو اس کا حق نہ دیا اور اسی سبب سے انھوں نے خواب کو سچ کر دیا جیسا کہ تقی ابنِ مخلّد امام صاحب مسند نے کہا۔ انھوں نے حدیثِ صحیح میں سُنا جو ان کے نزدیک ثابت تھی کہ رسول اللہ نے فرمایا:۔

جس نے مجھے خواب میں دیکھا اُس نے عالمِ بیداری میں مجھ کو دیکھا۔ کیونکہ شیطان میری صورت پر متمثل نہیں ہوتا۔ پس تقی ابنِ مُخلّد نے آنحضرتؐ کو خواب میں دیکھا اور آنحضرتؐ نے اسے خواب میں دودھ پلایا۔ پھر تقی ابنِ مُخلّد نے اس خواب کو سچ بنایا اور قے کرنا چاہا۔ پس ان کی قے میں دودھ گرا اور وہ خواب کی تعبیر کرتے تو وہ دودھ علم ہوتا۔ پھر اللہ نے ان کو علمِ کثیر سے دودھ پینے کی مقدار پر محروم کیا، کیا تم نہیں دیکھتے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو خواب میں دودھ کا پیالہ دیا گیا۔ پھر آپ نے فرمایا کہ "میں نے اسے اس قدر پیا کہ میرے ناخنوں سے سیری ظاہر ہوئی۔ پھر میں نے اپنا جھوٹا عمر کو دیا۔"

آپ سے کہا گیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آپ نے اس کی کیا تعبیر فرمائی۔ آپ نے فرمایا کہ علم اس کی تعبیر ہے اور آنحضرتؐ نے اس کو دودھ ہی خواب کی صورت پر رکھا۔ کیونکہ آپ محلِّ خواب اور مقتضائے تعبیر کو جانتے تھے اور یہ معلوم ہے کہ رسول اللہ کی وہ صورت جس کو حس نے مشاہدہ کیا ہے وہ مدینہ منورہ میں مدفون ہے

اور آنحضرت کی صورتِ روح اور ان کی لطیف جان کو کسی نے نہیں دیکھا ہے اور نہ کسی نے اپنی صورتِ روحی کو دیکھا ہے اور تمام روحیں اسی درجے میں ہیں۔ پھر آنحضرتؐ کی روحِ مبارک، خواب دیکھنے والے کیلئے اس جسد کی صورت میں متجسّد ہوتی ہے۔ جس جسد پر آنحضرتؐ نے وفات فرمائی ہے اور ممکن نہیں ہے کہ شیطان حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صورت پر خواب میں نمودار ہو کیونکہ خواب دیکھنے والے کے حق میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے یہ عصمت اور شانِ نبوی کی عظمت ہے۔ اسی لیے جو کوئی آنحضرتؐ سے خواب میں مشرف ہوتا ہے تو وہ سب چیزوں کو خواہ اوامر ہوں یا نواہی ہوں یا کوئی خبر ہو آپ سے لیتا ہے جیسے کہ عالمِ حیات میں کُل احکام کو آپ سے باقتضائے لفظ لیتا تھا یعنی وہ لفظ جو آپ سے صادر ہو یا کسی حکم پر بالنص یا ظاہر یا مجمل یا متشابہ کسی اقسام لفظ سے دلالت کرتا ہو۔ پس وہ باعتبار لفظ کے بغیر تعبیر کے حکم کو قبول کرتا ہے۔ پھر اگر رسول اللہؐ نے خواب میں اس کو کوئی چیز مرحمت فرمائی تو اسی شے میں تعبیر کی جاتی ہے اور اگر وہ چیز محسوسات میں اسی طرح سے ظاہر ہو جیسے وہ خیال میں تھی تو اس خواب میں تعبیر کی حاجت نہیں ہے اور اسی قدر پر حضرت خلیلؑ اور امام تقی ابنِ مخلدؒ نے اعتماد کیا اور اسی پر وہ دونوں کاربند ہوئے اور جب خواب کو یہ دو جہات ہوئیں اور اللہ تعالیٰ نے مجھے اس بارے میں جو ابراہیم علیہ السلام کے ساتھ کیا اور ان سے کہا ادب سکھایا کیونکہ مقامِ نبوت اس کا مقتضی تھا۔ تو میں نے حق تعالیٰ کی کسی صورت پر دیکھے جانے میں جانا جس کو دلیلِ عقل رد کرتی ہے کہ ہم اس صورت کو کسی امرِ مشروع کے ساتھ تعبیر کریں اور وہ تعبیر باعتبار رائی یعنی دیکھنے والے کی حالت کی ہوگی یا باعتبار مکان کی حالت کے ہوگی جس میں اس نے حق تعالیٰ کو دیکھا ہے۔ یا باعتبار دونوں حالتوں کے ہوگی اور اگر اس صورت کو عقل منع نہ کرے تو ہم اس کو اسی صورت پر چھوڑ دیں گے جس صورت پر ہم نے اس کو دیکھا ہے۔ جیسے ہم قیامت میں حق تعالیٰ کو کامل اور صحیح و سالم صورت پر دیکھیں گے۔

اور حق تعالیٰ واحد رحمٰن کے لئے ہر محل میں صورتیں ہیں جو مخفی اور ظاہر ہیں اور اسی کو کہو کہ یہی حق ہے تو تم سچے ہو اور اگر تم کہو کہ کوئی دوسرا امر ہے تو تم تعبیر کرتے ہو۔ اور حق تعالیٰ کے احکام یا حالات کسی خاص محل سے مخصوص اور دوسرے محل سے منتفی نہیں ہیں بلکہ اس کے حکم اور حالات تمام خلق میں سریان حق سے ظاہر اور آشکارا ہیں۔ اور جب وہ ہماری آنکھوں میں تجلی کرتا ہے تو عقل اس کو رد کرتی ہے، اور حجت اور براہین کے ساتھ پیش آتی ہے۔ اور صحیح نظر والے اسی کو مظہر عقل یعنی عالم تنزیہ اور عالم خیال یعنی مظہر مثالی اور صور حسی میں مشاہدہ کرتے ہیں اور اس کی تجلی کو ان میں قبول کرتے ہیں۔

ابو یزید بسطامی رحمۃ اللہ علیہ اس مقام میں فرماتے ہیں کہ اگر عارف باللہ کے قلب کے ایک زاویہ میں عرش اور جو کچھ اس کے نیچے ہے کروڑہا بلکہ اس کے صد چند سما جائے تو عارف کو اس کی حس تک نہ ہوگی۔ اور عالم اجسام میں ابو یزید بسطامیؒ کی اسی قدر وسعت تھی اور میں کہتا ہوں کہ اگر عارف کے قلب کے ایک زاویئے میں غیر متناہی چیزوں کے وجود کو ان کے عین موجد کے ساتھ متناہی فرض کریں تو اس کے علم میں ان چیزوں کی اس کو حس تک نہ ہوگی۔ کیونکہ یہ ثابت ہو چکا ہے کہ قلب میں حق تعالیٰ سما جاتا ہے اور اس کے ساتھ بھی اس کی سیری نہیں ہوتی کیونکہ اگر وہ بھر جائے تو سیری ہو اور ابو یزید بسطامیؒ نے بھی یہی کہا ہے اور میں نے بھی تم کو اس مقام پر اپنے اقوال میں تنبیہ کی ہے اور وہ یہ ہیں:۔

اے اپنے نفس میں چیزوں کے پیدا کرنے والے تو اس کا جامع ہے جس کو تو پیدا کرتا ہے۔ اپنے نفس میں ان چیزوں کو پیدا کرتا ہے جن کا وجود غیر متناہی ہے۔ پس تو ہی ضیق اور تو ہی واسع ہے۔ اگر تمام مخلوق کو اللہ میرے قلب میں پیدا کرے تو میرے قلب کے نور کے سامنے اس کا چمکیلا نور ظاہر نہیں ہوگا۔ اے سننے والو! جو حق تعالیٰ کو سما گیا ہے تو وہ خلق سے کیونکر تنگ ہو سکتا ہے اور اس کا کیا حال ہوگا؟ ہر انسان اپنے خیال میں قوت واہمہ سے ان چیزوں کو پیدا کرتا ہے جن کا وجود سوائے

خیال کے خارج میں نہیں ہوتا ہے اور یہ عام امر ہے اور عارف اپنی ہمت سے ان چیزوں کو پیدا کرتا ہے جن کا وجود خارج محلِ ہمت میں ہوتا ہے۔

لیکن اس کی ہمت ہمیشہ اس کی حفاظت کرتی رہتی ہے اور یہ حفاظت اس کی ہمت کو تھکاتی نہیں ہے۔ یعنی اس کی ہمت اس چیز کی حفاظت سے تھکتی نہیں ہے جس کو اسی ہمت نے پیدا کیا ہے اور جب عارف پر اس مخلوق کی حفاظت سے غفلت طاری ہوتی ہے تو وہ مخلوق جس کو اس نے پیدا کیا ہے، معدوم ہو جاتی ہے مگر جب وہ عارف جو تمام حضرات کا ضابطہ ہو اس پر مطلقاً غفلت طاری نہ ہوتی ہو بلکہ تمام حضرات سے ہمیشہ ایک کا مشاہد رہتا ہو، تو جب یہ عارف کسی چیز کو اپنی ہمت سے پیدا کرے اور اس کو یہ احاطہ کامل ہو تو وہ مخلوق اسی کی صورت پر تمام حضرات میں ظاہر ہو گی اور صورت ہی ایک دوسرے کی حفاظت کرے گی پھر جب یہ عارف کسی ایک حضرت یا چند حضرات سے غافل ہو اور ایک حضرت کا ہمیشہ مشاہد اور محافظ ہو، کیونکہ اس میں اس کی مخلوق کی صورتیں ہیں تو اس کے ایک صورت کی حفاظت کرنے کے سبب سے تمام صورتیں ان حضرات میں محفوظ رہیں گی جن سے وہ غافل ہے اور تمام حضرات سے غفلت کرنا کامل اور غیر کامل کسی کو صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ غفلت عام خلائق اور خواص کسی کو کبھی عام نہیں ہے اور میں نے یہاں ایک ایسے راز کو ظاہر کیا ہے کہ اہل اللہ ہمیشہ ایسے رازوں کو ظاہر نہ کرنے کی بلیغ کوشش کرتے آئے ہیں اور اُسے لوگوں سے چھپاتے ہیں۔ کیونکہ اس میں ان کے اس دعوے کی رد ہے کہ جو کہتے ہیں کہ ہم خدا کے ساتھ ہیں اور اس میں فنا ہیں، اور حق تعالیٰ کو کسی چیز سے غفلت نہیں ہے اور بندے کے لئے ضروری ہے کہ ایک سے غفلت ہو اور ایک سے نہ ہو۔ پس بندہ باعتبار اس چیز کے حفظ کے جس کو اُس نے پیدا کیا ہے کہہ سکتا ہے کہ "میں حق ہوں"۔ لیکن بندے کی حفاظت اس صورت کے لئے ایسی نہیں ہے جیسے حق تعالیٰ کی حفاظت اس صورت کے لئے ہوتی ہے اور میں نے فرق بیان کیا کہ بندہ اس صورت سے ایک حضرت میں غافل ہے اور دوسرے میں اس

سے غافل نہیں ہے۔ اور حق تعالیٰ کو کبھی کسی وجہ سے غفلت نہیں ہوتی ہے۔ پس
اس سے بندہ حق تعالیٰ سے متمیز ہوا اور اللہ تعالیٰ کا حفظ اپنی مخلوقات کو اس طرح
نہیں ہے بلکہ وہ ہر صورت کی بالتعین حفاظت فرماتا ہے۔

اور یہ وہ مسئلہ ہے جس کے بارے میں مجھ کو مکاشفے میں خبر دی گئی ہے اور اس
کو کسی نے کسی کتاب میں نہیں لکھا، سوائے اس کتاب کے جس میں یہ مسئلہ لکھا گیا ہے
اور مسئلہ زمانے میں دُرِّ یتیم اور یکتا و بے مثل و بے نظیر ہے۔ پس تم اسے کبھی نہ بھولو،
اور اس کی غفلت سے بچو۔ کیونکہ جس حضرت میں تم کو صورت کے ساتھ حضور باقی رہتا
ہے اس کی مثال اُس کتاب کی مانند ہے جس کے بارے میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ "میں
نے اس کتاب میں کوئی چیز کم نہیں کی ہے"۔ کیونکہ یہ کتاب واقع اور غیر واقع دونوں کو
جامع ہے اور اسے وہی سمجھے گا جو بذاتہٖ قرآن ہو۔ یعنی علم حقائق کی کتاب جامع ہو کیونکہ
اہلِ تقویٰ کے لئے اللہ تعالیٰ "ایک نورِ فارق کو پیدا کرتا ہے" اس سے حق اور باطل
میں امتیاز حاصل ہوتا ہے اور تقویٰ باللہ اور تقویٰ فی اللہ، بقاء بعد الفناء کے وقت
حاصل ہوتے ہیں اور تقویٰ کے ہر مراتب کو فرقان یعنی امر فارق لازم ہے اور ان فرقانوں
میں بڑا فرقان یعنی فارق وہ ہے جو مقام فرق بعد الجمع میں ہوتا ہے اور یہ فرقان بھی ایسا
ہی ہوتا ہے جیسا میں نے اس مسئلہ میں ذکر کیا ہے کہ اس سے بندہ اور رب میں تمیز حاصل
ہوتی ہے۔ اور یہ فرقان اور فرقانوں میں نہایت ہی عالی ہے۔ پس کبھی بندہ صفات الٰہی
سے بیشک رب ہوتا ہے اور کبھی بندہ یعنی انسانِ کامل سچ ہی بندہ ہوتا ہے۔ پس جب یہ
بندہ ہوتا ہے تو حق کے سبب سے صاحبِ وسعت و قدر ہوتا ہے اور جب یہ رب ہوتا
تو نہایت ہی تنگ زندگی میں ہوتا ہے۔ پس وہ بندہ ہونے کی جہت سے اپنے نفس کے عین
کو عاجز دیکھتا ہے اور اس وقت بیشک موجد کی طرف اس کی امیدیں وسیع ہوتی ہیں۔ اور وہ
رب ہونے کی جہت سے تمام خلق ملک اور ملکوت کو دیکھتا ہے کہ اس سے اپنا حق طلب
کرتے ہیں۔ اور وہ بذاتہٖ ان کے مطالبوں کو پورا کرنے سے عاجز ہے اسی سبب سے تم
بعض عارفین کو حق تعالیٰ کے ساتھ یا اس حکم سے روتے ہوئے دیکھتے ہو۔ پس تو خدا کا بندہ

ہو اور اُس کے بندوں کا خدا اور رب نہ ہو کہ تو اس تعلق کے سبب سے آگ میں جائے اور
سبک کے لئے تو دوزخ میں ڈالا جائے ۔

٧ ــ فص حكمة علية في كلمة اسماعيلية

أعلم أن مسمى الله أحدي بالذات كلّ بالأسماء . وكل موجود (٢٩ ــ ب) فما له من الله إلا ربه خاصة يستحيل أن يكون له الكل وأما الأحدية الإلهية فما لواحد فيها قدم، لأنه لا يقال لواحد منها شيء ولآخر منها شيء، لأنها لا تقبل التبعيض. فأحديته مجموع كله بالقوة. والسعيد من كان عند ربه مرضياً؛ وما ثَمّ إلا من هو مرضي عند ربه لأنه الذي يبقي عليه ربوبيته؛ فهو عنده مرضي فهو سعيد. ولهذا قال سهل إن للربوبية سراً ــ وهو أنت: يخاطب كل عين ــ لو ظهر لبطلت الربوبية . فأدخل عليه «لو» وهو حرف امتناع لامتناع ، وهو لا يظهر فلا تبطل الربوبية لأنه لا وجود لعين إلا بربه . والعين موجودة دائماً فالربوبية لا تبطل دائماً . وكل مرضي محبوب ، وكل ما يفعل المحبوب محبوب ، فكله مرضي، لأنه لا فعل للعين ، بل الفعل لربها فيها فاطمأنت العين أن يضاف إليها فعل، فكانت «راضية» بما يظهر فيها وعنها من أفعال ربها، «مرضية» تلك الأفعال لأن كل فاعل وصانع راض عن فعله وصنعته ؛ فإن وفّى فعله وصنعته حقّ ما عليه «أعطى كل شيء خلقه ثم هدى» أي بيّن أنه أعطى كل شيء خلقه ، فلا يقبل النقص ولا الزيادة . فكان إسماعيل بعثوره على ما ذكرناه عند ربه مرضياً . وكذا كل موجود عند ربه مرضي . ولا يلزم إذا كان كل موجود عند ربه مرضياً على ما بيّنّاه أن يكون (٣٠ ــ أ) مرضياً عند رب عبد آخر لأنه ما أخذ الربوبية إلا من كلّ لا من واحد . فما تعين له من الكل إلا ما يناسبه ، فهو ربّه . ولا يأخذه أحد من حيث أحديته . ولهذا منع أهل الله التجلي في الأحدية ؛ فإنك إن نظرته به فهو الناظر نفسه فما زال ناظراً نفسه بنفسه ؛ وإن نظرته بك فزالت الأحدية بك ؛ وإن نظرته به وبك فزالت الأحدية أيضاً . لأن ضمير التاء في «نظرته» ما هو عين المنظور ، فلا بد من وجود نسبة ما اقتضت أمرين ناظراً ومنظوراً .

فزالت الأحدية وإن كان لم ير إلا نفسه بنفسه . ومعلوم أنه في هذا الوصف ناظر ومنظور . فالمرضي لا يصح أن يكون مرضياً مطلقاً إلا إذا كان جميع ما يظهر به من فعل الراضي فيه . ففضل إسماعيل غيره من الأعيان بما نعته الحق به من كونه عند ربه مرضياً . وكذلك كل نفس مطمئنة قيل لها « ارجعي إلى ربك » فما أمرها أن ترجع إلا إلى ربها الذي دعاها فعرفته من الكل «راضية مرضية» « فادخلي في عبادي » من حيث ما لهم هذا المقام . فالعباد المذكورون هنا كل عبد عرف ربه تعالى واقتصر عليه ولم ينظر إلى رب غيره مع أحدية العين : لا بد من ذلك (٣٠ ب) « وادخلي جنتي » التي بها ستري . وليست جنتي سواك فأنت تسترني بذاتك . فلا أعرف إلا بك كما أنك لا تكون إلا بي . فمن عرفك عرفني وأنا لا أعرف فأنت لا تعرف . فإذا دخلت جنته دخلت نفسك فتعرف نفسك معرفة أخرى غير المعرفة التي عرفتها حين عرفت ربك بمعرفتك إياها . فتكون صاحب معرفتين : معرفة به من حيث أنت ، ومعرفة به بك من حيث هو لا من حيث أنت .

فأنت عبد وأنت رب   لمن له فيه أنت عبد
وأنت رب وأنت عبد   لمن له في الخطاب عهد
فكل عقد عليه شخص   يحله من سواه عقد

فرضي الله عن عبيده ، فهم مرضيون ، ورضوا عنه فهو مرضي . فتقابلت الحضرتان تقابل الأمثال والأمثال أضداد لأن المثلين لا يجتمعان إذ لا يتميزان وما ثم إلا متميز فما ثم مثل ، فما في الوجود مثل ، فما في الوجود ضد ، فإن الوجود حقيقة واحدة والشيء لا يضاد نفسه .

فلم يبق إلا الحق لم يبق كائن   فما ثم موصول وما ثم بائن
بذا جاء برهان العيان فما أرى   بعيني إلا عينه إذ أعاين

« ذلك لمن خشي ربه » أن يكونه لعلمه بالتمييز . دلنا على ذلك

جهل أعيان في الوجود (٣٩ - ١) بما أتى به عالم . فقد وقع التمييز بين العبيد، فقد وقع التمييز بين الأرباب . ولو لم يقع التمييز لفسّر الاسم الواحد الإلهي من جميع وجوهه بما يفسر الآخر . والمعز لا يفسر بتفسير المذل إلى مثل ذلك ، لكنه هو من وجه الأحدية كما تقول في كل اسم إنه دليل على الذات وعلى حقيقته من حيث هو . فالمسمى واحد : فالمعز هو المذل من حيث المسمى، والمعز ليس المذل من حيث نفسه وحقيقته ، فإن المفهوم يختلف في الفهم في كل واحد منهم :

فلا تنظر إلى الحق وتعريه عن الخلق
ولا تنظر إلى الخلق وتكسوه سوى الحق
ونزهه وشبهه وقم في مقعد الصدق
وكن في الجمع إن شئت وإن شئت ففي الفرق
تحز بالكل إن كل تبدي قصب السبق

فلا تفنى ولا تبقى ولا تفني ولا تبقي
ولا يلقى عليك الوحي في غير ولا تلقي

الثناء بصدق الوعد لا بصدق الوعيد ، والحضرة الإلهية تطلب الثناء المحمود بالذات فيثني عليها بصدق الوعد لا بصدق الوعيد، بل بالتجاوز .« فلا تحسبن الله مخلف وعده رسله » لم يقل ووعيده ، بل قال« ويتجاوز عن سيئاتهم» مع أنه توعد على ذلك . فأثنى على إسماعيل بأنه كان صادق الوعد . وقد زال الإمكان في حق الحق لما فيه من طلب المرجح .

فلم يبق إلا صادق الوعد وحده وما لوعيد الحق عين تعاين
وإن دخلوا دار الشقاء فإنهم على لذة فيها نعيم مباين
نعيم جنان الخلد فالأمر واحد وبينهما عند التجلي تباين
يسمى عذاباً من عذوبة طعمه وذاك له كالقشر والقشر صاين

تشریحات

ساتویں حکمت

علیہ کی فص کلمۂ اسماعیلیہ

اس فص میں چند غوامض ہیں ان کی تشریح کی جاتی ہے۔ تاکہ اصل فص قریب فہم ہو جائے۔

فص اسحاقیہ میں بتایا جا چکا ہے کہ موجودات عالم کی صورتیں لامتناہی ہیں۔ اور ان میں سے ہر صورت کسی نہ کسی اسم الٰہی کی صورت ہے۔ اس لحاظ سے اسمائے الٰہی لامتناہی ہیں جو اشیائے عالم کی صور تعینی ظاہر ہیں اسی کا نام وحدت الوجود ہے۔ اس فص میں شیخ نے وحدت الوجود کے باوجود خالق و مخلوق میں جو اعتباری دوئی پائی جاتی ہے۔ اسکی حقیقت واضح کی ہے۔ اور یہ بھی واضح کیا ہے کہ وحدت الوجود کے نقطۂ نظر سے اشیائے کائنات میں فرق مراتب اور تفاضل پایا جاتا ہے۔ اسکی حقیقت کیا ہے؟ ہم اجمالاً اسکی وضاحت کرتے ہیں۔

ا۔ اللہ تعالیٰ ذات کے لحاظ سے یکتا، یگانہ اور بے ہمتا ہے۔ مگر کثرت اسمائی کو جامع ہونے کے لحاظ سے کل ہے۔ چونکہ اللہ کے اسماء لامتناہی ہیں اسلئے ان اسماء کے ظہور کی صورتیں لامتناہی ہیں۔ موجودات کی انگنت صورتوں میں سے ہر صورت اس کے رب کے اسم کی صورت ہے۔ پھر بھی رب اور مربوب میں حقیقی وحدت ہونے کے باوجود اعتباری دوئی ہے۔ ورنہ صورت شے بھی اسم رب ہے۔ اور حقیقت شے بھی اسم رب

ہے ۔ ظاہر شے بھی رب ہے اور باطن شے بھی رب ہے ۔

۲ ۔ چونکہ انگنت اسمائے الٰہیہ میں سے ہر اسم بجائے خود رب ہے اس لئے اسمائے الٰہیہ کے ارباب لاتنناہی ہیں ۔ مگر یہ سب کے سب باہم مختلف ہونے کے باوجود اللہ تعالیٰ کے اسم اعظم میں جمع ہیں ۔ وہ ان سب کو جامع ہے ۔ یہ مقام جمع ہے ۔ لیکن مقام فرق میں الحکیم العلیم نہیں ہے ۔ نہ العلیم الحکیم ہے ۔ اسی طرح مرتبۂ ظہور اسمائی میں عبدالحکیم الگ ہے ۔ اور عبدالعلیم الگ ہے ۔ دونوں ایک نہیں ہیں ۔ پس وحدت الوجود کے باوجود موجودات میں جو فرق مراتب پایا جاتا ہے دراصل یہ اسمائے الٰہی کا فرق مراتب ہے ۔

۳ ۔ رب اپنے مربوب سے خوش ہے ، مربوب اپنے رب سے خوش ہے ، ہر مربوب اپنے رب کے نزدیک پسندیدہ ہے کہ اس نے اسکو صورت خاص عطا کی اور جو اسم اس صورت کا معطی ہے ۔ اسکی طرف ہدایت فرمائی ۔ پس کوئی مربوب ناپسندیدہ نہیں ہے ۔ جسکو رب نے پسند نہیں کیا اسکو پیدا بھی نہیں کیا ۔ اسی کو پیدا کیا جسکو پسند کیا ۔ اس طور پر ہر مربوب اپنے رب کے نزدیک پسندیدہ ہے ۔ اور ہر مربوب کے نزدیک اس کا رب پسندیدہ ہے وہ دوسرے رب کو نہ تو جانتا ہے نہ کوئی اس سے نسبت رکھتا ہے ۔ اسلئے وہ اپنے رب سے راضی ہے ۔ اور اس کا رب اس سے راضی ہے ۔ یا یوں کہئے کہ وہی راضی ہے وہی مرضی ہے ۔ یہی راضیاً مرضیاً کا مفہوم ہے کہ نفس مطمئنہ دونوں جہات کو جامع ہوتا ہے ۔

راضی (اسم فاعل) بھی خود ہے اور مرضی (اسم مفعول) بھی خود ہی ہے ۔ دوئی ختم ہوگئی ۔

۴ ۔ جب ہر مربوب اپنے رب کے نزدیک (مرضی) پسندیدہ ہے ۔ تو حضرت اسماعیل علیہ السلام کے لئے یہ جو خدا نے فرمایا کہ وہ اپنے رب کے

نزدیک پسندیدہ تھے ۔ (کان عند ربہ مرضیا) اس میں کیا اختصاص ہوا جبکہ سب ہی اپنے اپنے رب کے نزدیک پسندیدہ ہیں۔ شیخ کے نزدیک اختصاص یہ ہے کہ حضرت اسماعیل علیہ السلام رب الارباب کے مربوب ہیں ۔ یعنی وہ تمام اسمائے الٰہی کے مربوب تھے ۔ ایک اسم رب یا کچھ اسمائے رب کے مربوب نہ تھے ۔ اسلئے وہ رب الارباب کے نزدیک محبوب اور پسندیدہ تھے ۔ گویا وہ مقام جمع میں تھے ۔ اور مقام فرق سے نکل چکے تھے یہ ان کا اختصاص ہے ۔

۵ ۔ سب پسندیدہ ہیں ۔ سب محبوب ہیں ، سب سعید ہیں ۔ سعادت یہ ہے کہ اس اسم سے واصل ہے ۔ جو اس کا رب ہے اور اس اسم کی طرف توجہ ہی نہیں کرتا ۔ جو اس کا رب نہیں ہے ۔ اب وہ رب چاہے الہادی ہو چاہے المضل ہو ۔ جو المضل کے مربوب ہیں وہ فیضان گمراہی حاصل کرنے میں سعید ہیں اور اس سے واصل ہونے میں سعید ہیں ۔ اسی طرح الہادی کے مربوب فیضان ہدایت قبول کرنے میں سعید ہیں اور الہادی سے واصل ہونے میں سعید ہیں ۔ یہی حال دوسرے اسماء یا دوسرے ارباب کا ہے ۔

ساتویں حکمت

(ترجمہ)

علیہ کی فص کلمۂ اسماعیلیہ

جاننا چاہیئے کہ اسم اللہ مسمی کا احدی الذات اور کل بالاسماء ہے (یعنی اس کی ذات میں کثرت نہیں ہے۔ اس کی ذات واحد ہے اور اس کی جہات میں کثرت ہے۔ اسی واسطے وہ باعتبار اسماء کے کُل ہے) اور تمام موجودات کے لئے اللہ تعالیٰ کے اسماء میں سے ہر ایک اسم کا رب خاص ہے اور اللہ کا کُل اسماء سے اس کے لئے رب ہونا محال ہے۔ اور احدیت الہٰی میں کسی کا قدم نہیں ہے کیونکہ احدیت ذاتی کے بارے میں یہ نہیں بولتے ہیں کہ بعض اس کا ایک کے لئے ہے اور بعض اس سے دوسرے کے لئے ہے کیونکہ احدیت تبعیض اور تجزی کو قبول نہیں کرتی ہے۔ پس احدیت کل اسماء کا مجموع ہے۔ اور وہ اسماء اس ذات میں بالقوۃ تھے۔ اور سعید وہ شخص ہے جو اپنے رب کے نزدیک پسندیدہ ہو۔ اور عالم میں جتنی چیزیں ہیں وہ سب اپنے رب کے نزدیک مرضی یعنی پسندیدہ ہیں۔ کیونکہ وہ سب مربوب ہیں۔ انھیں پر ربوبیت واقع ہوتی ہے۔ پس مربوب اپنے رب کے نزدیک مرضی اور پسندیدہ ہوا اس واسطے وہ سعید ہوا اور اسی سبب سے سہل نے کہا ہے کہ ربوبیت کا ایک راز ہے اور وہ تو ہی ہے ہر ہر معین سے وہ مخاطب ہو کر یہ کہتے ہیں کاش کہ وہ راز ظاہر ہو جائے تو ربوبیت باطل ہو جائے۔ اسی واسطے سہل نے اس راز کے ظہور کے امتناع سے اس پر (لو) حرفِ امتناعی داخل کیا ہے یعنی وہ راز ظاہر نہ ہوگا۔ اس واسطے ربوبیت کبھی باطل نہ ہوگی کیونکہ عین کو اسی کے رب سے وجود ہے اور عین ہمیشہ دنیا یا برزخ یا آخرت میں باقی رہے گا لہٰذا ربوبیت بھی ہمیشہ رہے گی اور باطل نہ ہوگی اور پسندیدہ چیز محبوب ہوتی ہے اور محبوب کے کل افعال بھی

محبوب ہوتے ہیں۔ پس کُل افعال اس کے حسب مرضی اور پسندیدہ ہوئے کیونکہ یہ فعل عین کا نہیں ہے بلکہ یہ فعل اس کے رب کا ہے جو اس میں ظاہر ہے۔ پس عین کو اس کی طرف فعل کی نسبت کئے جانے سے تسکین ہوئی۔ اور عین بھی اس سے راضی ہوا۔ جو اس میں یا اس سے اس کے رب کے افعال ظاہر ہوتے ہیں۔ وہ افعال بھی پسندیدہ اور مقبول ہوئے کیونکہ ہر فاعل یا صانع اپنے فعل یا صنعت سے راضی ہوتا ہے کیونکہ یہ اپنے فعل یا صنعت کا اصلی حق پورا کر چکا۔

اللہ پاک نے فرمایا اعطیٰ کلّ شیٔ خلقہٗ ثم ھدیٰ یعنی اللہ بیان کر چکا کہ اس نے ہر چیز کو اس کی خلقت دے دی پس وہ نقصان یا زیادتی نہیں قبول کر سکتی ہے۔ پس اسماعیل علیہ السلام اس کی اطلاع سے جن کو میں نے ذکر کیا اپنے رب کے نزدیک پسندیدہ اور برگزیدہ ہوئے اور اسی طرح ہر موجود اپنے رب کے نزدیک برگزیدہ ہے۔ اور جب ہر موجود اپنے رب کے نزدیک برگزیدہ ہوا تو اس بنا پر یہ نہیں لازم آتا ہے کہ وہ دوسرے عبد کے رب کے نزدیک بھی برگزیدہ اور مقبول ہو (یعنی ضرور نہیں ہے کہ مضل کا عبد ہادی کے نزدیک بھی برگزیدہ ہو) اور حضرت اسماعیل کی برگزیدگی کا سبب یہ تھا کہ انھوں نے ربوبیت کو کُل مجموع سے لیا تھا۔ اور ایک رب سے نہ لیا تھا۔ پس ان کو کُل سے وہی تعین ہوا جو ان کی استعداد کے مناسب تھا۔ پھر وہی متعین ان کا رب ہوا اور کوئی شخص حق تعالیٰ کو احدیت کی جہت سے رب نہیں بنا سکتا اور اسی واسطے اہل اللہ نے تجلی کو احدیت میں ممتنع کہا ہے کیونکہ جب تم حق تعالیٰ کو اس تجلی سے دیکھو گے تو وہ اپنا دیکھنے والا خود ہی ہے اور ہمیشہ وہ اپنا دیکھنے والا خود ہی رہا اور اگر تم حق تعالیٰ کو اس کی تجلی سے اور اپنے نفس سے دیکھو تو بھی یہاں احدیت زائل ہو گئی کیونکہ نظر تہ میں تاء خطاب کی ضمیر بعینہ عین منظور نہیں ہے۔ پس ضرور ہے کہ اس میں کسی نسبت کا وجود ہو، جو ناظر اور منظور (دو امروں) کو مقتضی ہو اور یہاں اثنینیت کے پائے جانے سے احدیت زائل ہو گئی۔ اور جب حق تعالیٰ نے اپنے نفس کو خود ہی دیکھا تو ظاہر ہے کہ وہی اس

وصف میں ناظر اور منظور دونوں ہے۔ پس مقبول اور برگزیدہ چیز کا مطلقاً مقبول اور برگزیدہ ہونا صحیح نہیں ہے مگر اس وقت جب اس میں اُن کل فعلوں کی استعداد ہو جو رب الارباب مقبول کرنے والے سے ظاہر ہوتے ہیں اور حضرت اسماعیل علیہ السلام کو اور اعیان پر اس واسطے فضیلت ہوئی کہ حق تعالیٰ نے ان کو اس صفت سے موصوف فرمایا ہے کہ وہ اپنے رب کے پاس مقبول اور برگزیدہ تھے اور اسی طرح ہر نفس مطمئنہ کو کہا گیا کہ ارجعی الی ربک یعنی اپنے رب کی طرف رجوع ہو۔

پس حق تعالیٰ نے نفسِ مطمئنہ کو بھی فرمایا کہ تو اپنے اسی رب کی طرف رجوع ہو۔ جو حضرت الٰہی سے تیرا طالب ہے

اور جس کے کمال اور انوار کا تو مظہر ہے۔ پس نفسِ مطمئنہ نے کل ارباب سے اپنے رب کو بخوشی و رضا پہچان لیا۔ فادخلی فی عبادی اور میرے ان بندگانِ خاص کے زُمرہ میں داخل ہو جانے کو عبودیت خاصہ کا مقام حاصل ہے اور وہ عباد جو اس آیت میں یہاں مذکور ہیں، یہ سب وہ عبد ہیں جنھوں نے اپنے رب کو پہچان لیا ہے اور وہ اپنے ارباب پر اور ارباب سے کفایت اور آنکھیں قصر کرلی ہیں۔ اور باوجود احدیت عین کے دوسروں کے رب کو نہیں دیکھتے ہیں اور ان ارباب میں احدیت عین کی ضرورہے۔ وَادْخُلِی جَنَّتِی اور میری جنت میں داخل ہو جا جو میرا حجاب اور پردہ ہے اور تو ہی میری جنت ہے پس تو اپنی ہی ذات میں مخفی اور مستتر ہو جا کیونکہ میں تجھ ہی سے پہچانا جاؤں گا جیسے کہ تو مجھ سے موجود ہے پھر جس نے تجھ کو پہچانا اس نے مجھ کو پہچانا کیونکہ تیری حقیقت میں ہی ہوں اور جب میں نہ پہچانا جاؤں گا تو تو بھی نہ پہچانا جائے گا اور جب تو اپنے نفس میں داخل ہونا چاہے گا تو تو اس میں داخل ہو جائے گا۔ پھر تو اپنے نفس کو دوسری معرفت سے پہچانے گا اور یہ معرفت اس معرفت کے سوا ہوگی جس سے تو نے نفس کو خدا کے پہچاننے سے پہچانا تھا پھر تجھ کو دو معرفتیں حاصل ہوں گی۔ ایک معرفت، نفس اور رب

کی، باعتبار تیرے نفس کے ہوگی اور دوسری معرفت، نفس اور رب کی باعتبار رب کے ہوگی اور باعتبار تیرے نفس کے نہ ہوگی۔ (اشعار)

پس تو ہی بندہ ہے اور تو ہی رب ہے جس میں تو اس کا بندہ ہے۔ اور تو ہی رب ہے اور تو ہی بندہ ہے جس کا قول الست میں معاہدہ ہے۔ اور ہر معاہدہ پر ایک ایک شخص ہے اُس کی وہی مخالفت کرتا ہے جس کو اس کے سوا معاہدہ ہے۔ اور جب اللہ اپنے بندوں سے راضی ہوا تو وہ لوگ مقبول اور برگزیدہ ہوئے اور حضرت ربوبیت اور حضرت عبودیت میں مثلین کا تقابل ہے اور دو مثل، دو ضد ہوتی ہیں۔ کیونکہ مثلین ایک جگہ جمع نہیں ہوتے اور ان میں امتیاز محل سے ہوتا ہے۔ کیونکہ حقیقت میں دونوں میں امتیاز نہیں ہے اور حضرت عبودیت اور ربوبیت میں ہر شے ایک دوسرے سے متمیز ہے۔ (اشعار)

پس مقام وحدت میں سوائے حق تعالیٰ کے کوئی نہ رہا اور کوئی موجودات سے نہ رہا۔ اور یہاں وحدت میں نہ کوئی واصل موصول رہا اور نہ کوئی حقیقت مفارق اور مباین باقی رہا۔ اور برہان کشف بھی اسی کو لایا ہے اور جب میں معائنہ کرتا ہوں تو سوائے اس کے عین کے اور کسی کو اپنی دونوں آنکھوں سے نہیں دیکھتا ہوں۔

ذالك لمن خشی ربہ وہ مقام رضا ان کے لئے ہے جو اپنے رب سے ڈرتے ہیں کہ یہ وہ نہیں ہوسکتے ہیں کیونکہ ان کو دونوں کے مابہ الامتیاز کا علم حاصل ہے اور اس تمیز پر موجودات میں ان چیزوں کے ساتھ بعض اعیان کا جہل جس کو عالم باللہ لایا ہے، ہمارے لئے کافی دلیل ہے پس اس سے بندوں میں باہم تمیز۔ اور فرق حاصل ہوا۔ اور بندوں کی اس تمیز سے اسباب میں بھی باہم تمیز واقع ہوتی اور اگر ان ارباب میں باہم تمیز نہ ہوتی تو ہر اسم الٰہی کی تفسیر من کل الوجوہ انھیں چیزوں سے ہوتی جن سے دوسرے اسم کی تفسیر ہوتی ہے۔ کیونکہ اسم معز کی تفسیر مذل کی تفسیر سے نہیں کی جاتی ہے اور اسی طرح اور اسماء ہیں اور یہ ظاہر

لیکن مُعرٰ۔ احدیت کی جہت سے عین مُنزل ہے۔ چنانچہ ہم ہر اسم میں کہتے ہیں کہ وہ ذات پر دلیل ہیں اور باعتبار ہویت کے حقیقت پر دال ہیں۔ پس سب کا مسمیٰ ایک ہی ہوا اور باعتبار مسمی یعنی ذات کے مُعرٰ عین مُنزل ہے، اور باعتبار نفس اسم اور اس کی حقیقت کے مُعرٰ عین مُنزل نہیں ہے کیونکہ عقل میں ہر ایک کا مفہوم مختلف ہے پس تو حق تعالیٰ کی طرف ان موجودات سے خارج میں نہ دیکھ اور تو لباس خلق سے حق تعالیٰ کو برہنہ نہ کر۔ اور تو مخلوق کو حق تعالیٰ سے باہر نہ دیکھ اور تو خلق کو سوائے حق کے اور کوئی لباس نہ پہنا اور تو اس کی تنزیہہ اور تشبیہ کو مقعد صدق میں (جو قرآن میں آیا ہے) مقام کر۔ اور بعد اس کے اگر تو چاہے تو مقام جمع میں رہ اور اگر تو چاہے تو مقام فرق میں رہ۔ اگر تمام بندگانِ خدا اپنے کمالات سے ظاہر ہوں تو تو ہی اس جولانگاہ کے میدانوں کو گھیر لے گا۔ اور تو باعتبار حقیقت کے فنا ہو گا اور نہ تو باعتبار خلقیت کے باقی رہے گا اور نہ اعیان مطلقاً فنا ہوں گے اور نہ وہ مطلقاً باقی رہیں گے۔ اور وہ وحی جو تم پر آتی ہے وہ غیر میں القاء نہیں ہوتی اور تو بھی اس وحی کو ربوبیت کے اعتبار سے اپنے غیر پر القاء نہیں کرتا ہے۔

حق تعالیٰ کی ثناء اور حمد صدق وعدہ پر ہے اور صدق وعید پر نہیں ہے اور حق تعالیٰ بالذات ثناءِ محمود کا طالب ہے۔ اسی واسطے ذاتِ حق کی ثناء وعدہ کو پورا کرنے سے آئی ہے اور وعید کے پورا کرنے سے اس کی ثناء نہیں آئی ہے بلکہ وعید سے درگزر کرنے میں اس کی ثناء آئی ہے۔ اللہ نے فرمایا فلا تحسبن اللہ مخلف وعدہٖ رسلہ یعنی تم اللہ تعالیٰ کو اپنے رسولوں کے وعدوں کا خلاف کرنے والا کبھی نہ جانو اور وعیدوں کا خلاف کرنے والا نہ فرمایا بلکہ فرمایا نتجاوز عن سیاٰتھم یعنی وہ ان کی برائیوں سے درگزر کرے گا اور اسمٰعیل علیہ السلام کی تعریف کی کہ وہ وعدہ کو پورا کرنے والا تھا اور حق تعالیٰ کے بارے میں وقوع وعید

کا امکان زائل ہو گیا۔ کیونکہ اس امکان کے وقوع میں امر مرجح کی حاجت تھی اور وہ مرجح گناہ تھا جس سے درگزر ہوا۔ پس اب مرجح باقی نہ رہا۔

اب تنہا صادق الوعد ہی باقی رہ گیا اور حق تعالیٰ کے وعید کا کوئی عین مشاہدہ نہ رہا۔ اور اگر وہ لوگ دوزخ میں جائیں گے تو اس میں وہ لوگ ایک لذت میں ہوں گے۔ اور وہاں کی نعمت خلد بریں کی نعمت کی مخالف ہوگی اور ان دونوں نعمتوں میں تجلی کا فرق ہے۔ اور اس کے شیریں مزہ کے سبب سے اس لذت کا نام عذاب رکھا گیا۔ اور یہ نام اس نعمت کے لیے مثل چھلکے کے ہے اور چھلکا اندر کے مغز کا محافظ ہوتا ہے۔

٨ — فص حكمة روحية في كلمة يعقوبية

الدين دينان ، دين عند الله وعند من عرّفه الحق تعالى ومن عرّف من عرفه الحق . ودين عند الخلق ، وقد اعتبره الله . فالدين الذي عند الله هو الذي اصطفاه الله وأعطاه الرتبة العليا على دين الخلق فقال تعالى « ووصى بها إبراهيم بنيه ويعقوب يا بني إن الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون » : أي منقادون إليه . وجاء الدين بالألف واللام للتعريف والعهد ؛ فهو دين معلوم معروف وهو قوله تعالى « إن الدّين عندَ الله الإسلام » وهو الانقياد . فالدين عبارة عن انقيادك . والذي من عند الله تعالى هو الشرع الذي انقدت أنت إليه . فالدين الانقياد ، والناموس هو الشرع الذي شرعه الله تعالى . فمن اتصف بالانقياد لما شرعه الله له فذلك الذي قام بالدين وأقامه ، أي أنشأه كما يقيم الصلاة . فالعبد هو المنشىء (٣٢ - أ) للدين والحق هو الواضع للأحكام . فالانقياد هو عين فعلك ، فالدين من فعلك . فما سعدت إلا بما كان منك . فكما أثبت للسعادة لك ما كان فعلَكَ كذلك ما أثبت الأسماء الإلهية إلا أفعالُه وهي أنت وهي المحدثات . فبآثاره سُمّي إلهاً وبآثارك سميت سعيداً . فأنزلك الله تعالى منزلته إذا أقمت الدين وانقدت إلى ما شرعه لك . وسأبسط في ذلك إن شاء الله ما تقع به الفائدة بعد أن نبين الدين الذي عند الخلق الذي اعتبره الله . فالدين كله لله وكله منك لا منه إلا بحكم الأصالة . قال الله تعالى «ورهبانية ابتدعوها» وهي النواميس الحكمية التي لم يجىء الرسول المعلوم بها في العامة من عند الله بالطريقة الخاصة المعلومة في العرف . فلما وافقت الحكمة والمصلحةُ الظاهرةُ فيها الحكمَ الإلهي في المقصود بالوضع المشروع الإلهي ، اعتبرها الله اعتبار ما شرعه من عنده تعالى ، «وما كتبها الله عليهم» . ولم فتح الله بينه وبين قلوبهم باب العناية والرحمة من حيث لا يشعرون جعل في قلوبهم تعظيم ما شرعوه - يطلبون بذلك رضوان الله - على غير الطريقة

النبوية المعروفة بالتعريف الإلهي فقال: «فما رعوها»: هؤلاء الذين شرعوها وشرعت لهم: « حق رعايتهـــا » « إلا ابتغاء رضوان الله » وكذلك اعتقدوا « فآتينـــا الذين آمنوا » بها « منهم أجرهم » (٣٢ ب) « وكثير منهم » أي من هؤلاء الذين شرع فيهم هذه العبادة « فاسقون » أي خارجون عن الانقياد إليها والقيام بحقها. ومن لم ينقد إليها لم ينقد مشرّعه بما يرضيه . لكن الأمر يقتضي الانقياد : وبيانه أن المكلّف إما منقاد بالموافقة وإما مخالف ؛ فالموافق المطيع لا كلام فيه لبيانه ؛ وأما المخالف فإنه يطلب بخلافه الحاكم عليه من الله أحد أمرين إما التجاوز والعفو، وإما الأخذ على ذلك، ولا بد من أحدهما لأن الأمر حق في نفسه. فعلى كل حال قد صح انقياد الحق إلى عبده لأفعاله وما هو عليه من الحال. فالحال هو المؤثر. فمن هنا كان الدين جزاء أي معاوضة بما يسرُّ وبما لا يسر: فبما يسر «رضي الله عنهم ورضوا عنه» هذا جزاء بما يسر؛ «ومن يظلم منكم نذقه عذاباً كبيراً» هذا جزاء بما لا يسر « ونتجاوز عن سيئاتهم » هذا جزاء . فصح أن الدين هو الجزاء ؛ وكما أن الدين هو الإسلام والإسلام عين الانقياد فقد انقاد إلى ما يسر وإلى ما لا يسر وهو الجزاء . هذا لسان الظاهر في هذا الباب . وأما سره وباطنه فإنه تجلٍّ في مرآة وجود الحق : فلا يعود على الممكنات من الحق إلا ما تعطيه ذواتهم في أحوالها ؛ فإن لهم في كل حال صورة ، فتختلف (٣٣ أ) صورهم لاختلاف أحوالهم، فيختلف التجلي لاختلاف الحال، فيقع الأثر في العبد بحسب ما يكون. فما أعطاه الخير سواه ولا أعطاه ضد الخير غيره؛ بل هو منعم ذاته ومعذبها. فلا يذمَّنَّ إلا نفسه ولا يحمدنَّ إلا نفسه. « فلله الحجة البالغة » في علمه بهم إذ العلم يتبع المعلوم. ثم السر الذي فوق هذا في مثل هذه المسألة أن الممكنات على أصلها من العدم، وليس وجودٌ إلا وجود الحق بصور أحوال ما هي عليه الممكنات في أنفسها وأعيانها. فقد علمت من يلتذ ومن يتألم وما يعقب كل حال من الأحوال وبه سمي عقوبة وعقاباً . وهو سائغ في الخير والشر غير أن العرف سماه

ير ثواباً وفي الشر عقاباً ، وبهذا سمى أو شرح الدين بالعادة « لأنه عاد عليه
يقتضيه ويطلبه حاله : فالدين العادة : قال الشاعر :

كدينك من أم الحويرث قبلها

عادتك . ومعقول العادة أن يعود الأمر بعينه إلى حاله : وهذا ليس ثَمّ فإن
ادة تكرار . لكن العادة حقيقة معقولة ، والتشابه في الصور موجود :
حن نعلم أن زيداً عين عمرو في الإنسانية وما عادت الإنسانية ، إذ لو عادت
كثرت وهي حقيقة واحدة والواحد لا يتكثر في نفسه . ونعلم أن زيداً ليس
ين عمرو في الشخصية : فشخص زيد ليس شخص عمرو مع تحقيق
٣ ب) وجود الشخصية بما هي شخصية في الاثنين . فنقول في الحس عادت
الشبه ، ونقول في الحكم الصحيح لم تعد . فما ثَمّ عادة بوجه وثَمّ عادة
فه ، كما أن ثَمّ جزاءً بوجه وما ثم جزاء بوجه فإن الجزاء أيضاً حالٌ في
كن من أحوال الممكن . وهذه مسألة أغفلها علماء هذا الشأن « أي
لوا إيضاحها على ما ينبغي لا أنهم جهلوها فإنها من سر القدَر المتحكم
الخلائق .

واعلم أنه كما يقال في الطبيب إنه خادم الطبيعة كذلك يقال في الرسل
ورثة إنهم خادمو الأمر الإلهي في العموم ، وهم في نفس الأمر خادمو أحوال
كنات . وخدمتهم من جملة أحوالهم التي هم عليها في حال ثبوت أعيانهم .
نظر ما أعجب هذا ! إلا أن الخادم المطلوب هنا إنما هو واقف عند مرسوم
دومه إما بالحال أو بالقول ، فإن الطبيب إنما يصح أن يقال فيه خادم الطبيعة
مشى بحكم المساعدة لها ، فإن الطبيعة قد أعطت في جسم المريض مزاجاً
اصاً به سمّي مريضاً ، فلو ساعدها الطبيب خدمة لزاد في كمية المرض
ا أيضاً ، وإنما يردعها طلباً للصحة — والصحة من الطبيعة أيضاً — بإنشاء
اج آخر يخالف هذا المزاج . فإذن ليس الطبيب بخادم للطبيعة ، وإنما
خادم لها من حيث إنه لا يصلحُ جسم المريض ولا يغير ذلك المزاج
بالطبيعة أيضاً . ففي حقها يسعى من وجه خاص غير عام لأن العموم لا

يصح في مثل هذه المسألة . فالطبيب خادم لا خادم أعني للطبيعة ، وكذلك الرسل والورثة في خدمة الحق . والحق على وجهين في الحكم في أحوال المكلفين ، فيجري الأمر (٣٤ - ا) من العبد بحسب ما تقتضيه إرادة الحق ، وتتعلق إرادة الحق به بحسب ما يقتضي به علم الحق ، ويتعلق علم الحق به على حسب ما أعطاه المعلوم من ذاته : فما ظهر إلا بصورته . فالرسول والوارث خادم الأمر الإلهي بالإرادة ، لا خادم الإرادة . فهو يرد عليه به طلباً لسعادة المكلف فلو خدم الإرادة الإلهية ما نصح وما نصح إلا بها أعني بالإرادة . فالرسول والوارث طبيب أخروي للنفوس منقاد لأمر الله حين أمره ، فينظر في أمره تعالى وينظر في إرادته تعالى ، فيراه قد أمره بما يخالف إرادته ولا يكون إلا ما يريد ، ولهذا كان الأمر . فأراد الأمر فوقع ، وما أراد وقوع ما أمر به بالمأمور فلم يقع من المأمور ، فسمي مخالفة ومعصية . فالرسول مبلغ ولهذا قال شيبتني «هود» وأخواتها لما تحوي عليه من قوله «فاستقم كما أمرت» فشيبه «كما أمرت» فإنه لا يدري هل أمر بما يوافق الإرادة فيقع أو بما يخالف الإرادة فلا يقع . ولا يعرف أحد حكم الإرادة إلا بعد وقوع المراد إلا من كشف الله عن بصيرته فأدرك أعيان الممكنات في حال ثبوتها على ما هي عليه ، فيحكم عند ذلك بما يراه . وهذا قد يكون لآحاد الناس في أوقات لا يكون مستصحباً . قال : « ما أدري ما يفعل بي ولا بكم » فصرح بالحجاب وليس المقصود إلا أن يطلع في أمر خاص لا غير .

(تشریحات)

آٹھویں حکمت

روحیہ کی فص کلمۂ یعقوبیہ

کلمۂ یعقوبیہ کو حکمت روحیہ کے ساتھ اسلئے مخصوص کیا گیا ہے کہ یعقوب علیہ السلام پر روحانیت کا غلبہ تھا۔ اور اس فص میں شیخ نے کلام کو دین پر مبنی رکھا ہے۔ اس کی خاص وجہ بھی یہی ہے کہ دین قیم دراصل روح انسانی کے جسم پر غالب آجانے ہی کا نام ہے۔ اس غلبۂ روحانی میں انسان اپنی فطرت کے مطابق توحید کو قبول کرتا ہے اور اپنی فطرت کے موافق خدا کے سامنے گردن جھکاتا ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:۔

فطرۃ اللّٰہ التی فطر الناس علیھا لا تبدیل لخلق اللّٰہ ذالک الدین القیم۔

یہی وہ دین ہے جس کے لئے یعقوب علیہ السلام نے اپنے بیٹوں کو نصیحت کی تھی:۔

(ووصی بہا یعقوب بنیہ) بقولہ ان اللّٰہ اصطفیٰ لکم الدین فلا تموتن الا وانتم مسلمون۔

یہی وہ دین ہے جو سب نبیوں میں معروف ہے اور سب نبیوں کا متفق علیہ ہے۔ اور سب کا معہود ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:۔

شرع لکم من الدین ما وصّٰی بہٖ نوحاً والذی اوحینا الیک وما اوحینا بہٖ ابراھیم وموسیٰ وعیسیٰ ان اقیموا الدین

ولا تنتقض قوافیہ ۔

جب روح انسانی اپنی فطرت پر باقی رہتی ہے اور جسم، نفس اور طبیعت کے احکام سے مغلوب ہو کر اپنی فطرت کو مسخ نہیں کر بیٹھتی ہے تو اس کا لازمی نتیجہ دین و دنیا میں کامیابی اور صلاح و فلاح ہے۔ اسی کا نام احکام الٰہی کی سماعت و اطاعت ہے۔ ایک طرف اس انقیاد سے اس روح کو بقا حاصل ہوتی ہے۔ جو جسم انسانی پر اللہ کا فیضان ہے، دوسری طرف وہ مراد جو اس فیضان روحانی سے نفوس انسانی کے ساتھ وابستہ ہے وہ پوری ہوتی ہے اور وہ غایت حاصل ہو جاتی ہے جس کو ہم اللہ اور بندے کے درمیان اتصال ازلی سے تعبیر کرتے ہیں۔

آپ اللہ کے اس ارشاد پر غور کریں:۔

لا تایئسوا من روح اللہ انہ لا ییئس من روح اللہ الا القوم الکافرون ۔

یعنی اللہ کی روح سے مایوس نہ ہو۔ اور بیشک اللہ کی روح سے مایوس نہیں ہوتی مگر وہ قوم جو کافر ہے۔

خاصیت روح

روح کے غالب ہونے سے بہت سے علوم ذاتی حاصل ہوتے ہیں۔ مثلاً:۔

۱ ذوقِ انفاس
۲ ذوق علم انفاس
۳ ذوقِ محبت
۴ ذوق عشق اور
۵ ذوق تجلی الٰہی

سونگھنے کا ذوق روح کی خصوصیات میں سے ہے۔ جیسا کہ حضور صلی اللہ

علیہ وسلم نے فرمایا ہے :۔

الا رواح تشام کما تشام الخیل جیسے یعقوب علیہ السلام نے کنعان میں یوسف علیہ السلام کی خوشبو مصر سے سونگھی قال انی لاجد ریح یوسف۔ یا جیسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا :۔

انی لاجد نفس الرحمٰن من قبل الیمن۔

دین کی دو قسمیں ہیں۔

۱ دین حق اور

۲ دین خلق

دین حق جو حق کے پاس ہے وہ ان لوگوں کے پاس ہے جن کو حق تعالیٰ نے معرفت عطا کی ہے۔ پھر ان لوگوں کے پاس ہے جن کو اس نے معرفت بخشی جس کو حق تعالیٰ نے معرفت بخشی ہے۔

شیخ کے اس ارشاد کا مطلب یہ ہے کہ اس دین کی تعلیم اللہ نے پیغمبر کو دی، پیغمبر علیہ السلام نے علماء و عرفاء کو دی اور علماء و عرفاء نے امت کو دی۔

دوسرا دین خلق کے پاس ہے۔

حق تعالیٰ نے اس دین کا اعتبار کیا۔ مگر وہ دین جو حق کے پاس ہے وہ ہے جس کو اللہ نے مقبول فرمایا، اور دین خلق پر اسکو مرتبہ عالی بخشا ہے۔ ابراہیم اور یعقوب علیہم السلام نے اس دین کی وصیت کی اے میرے فرزندو! اللہ نے تمہارے لئے دین کو مقبول اور پسندیدہ فرمایا ہے۔ پس تم کوشش کرو کہ تمہارا خاتمہ اسی دین پر اس حالت میں ہو کہ تم مسلمان ہو۔ یعنی اس دین کی فرمانبرداری پر تمہارا خاتمہ بالخیر ہو۔ اور دین پر الف لام تعریف عہد کا لایا گیا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ دین مخاطب کو اچھی طرح معلوم ہے اور اس کا جانا پہچانا ہوا ہے۔

پس جو کوئی احکام شریعت سے موصوف ہوا تو اسی نے دین کو قائم کیا یعنی وہ دین کو وجود میں لایا۔ جیسے کہ وہ نماز کو قائم کرتا ہے۔ یعنی وہ نماز کو وجود میں لاتا ہے۔ پس بندہ ہی دین کا موجود کرنے والا ہوا۔ اور حق تعالیٰ ان احکام دین کا ظاہر کرنے والا ہوا۔

اطاعت عین تمہارا ہی فعل ہے۔
پس دین عین تمہارا ہی فعل ہے۔

اور تم اس چیز کی وجہ سے سعید ہوئے۔ جو تم سے وجود میں آئی۔ لیعنی تمہارے لیے سعادت کو اسی چیز نے ثابت کیا جو تم سے ظاہر ہوئی۔ پس جو افعال تم سے وجود میں آئے ہیں۔ وہی تمہاری سعادت کو ثابت کرنے والے ہیں۔ جس طرح اسماءِ الٰہی کو افعال الٰہی نے ثابت کیا۔ اور تمہیں لوگ اسماء الٰہی ہو۔ وہ افعال کیا ہیں تم ہی تو ہو جو پیدا کیے گئے ہو۔ وہ آثار ہی سے اور رب سے موسوم ہوتا ہے۔ اور تم اپنے افعال و آثار سے سعید ہوتے جس طرح تمہارے انقیاد سے اس کا دین قائم اور ظاہر ہوتا ہے۔ اسی طرح تم سے اس کے اسماء و افعال ظاہر ہوتے ہیں۔

انشاء اللہ میں انقیاد کے معنی دین خلق کے بعد بسط و تفصیل سے کروں گا جس سے بڑا فائدہ ہوگا۔

چونکہ خلق بربنائے مقاصد دینیہ چند امور کو اپنے اوپر لازم کر لیتی تو اللہ کے پاس وہ امور معتبر اور قابل لحاظ سمجھے جاتے ہیں۔ پس دین حق یا دین خلق سب خدا کے ہیں۔ کیونکہ اس کے جاری کیے ہوئے یا اس کے پاس اعتبار کیے ہوئے ہیں۔ نیز ہر طرح کا دین تم سے ہے نہ کہ اس سے کیونکہ اس کی اطاعت کرتے ہو۔ اس کے احکام بجالاتے ہو۔ اور وہ تو دین تمہارے ہی افعال ہیں۔ ان سب کا مرجع سب کی اصل حق تعالیٰ ہے۔ اس لحاظ سے دین بھی حق تعالیٰ کی ذات سے منسوب ہو سکتا ہے۔ دین خلق کے متعلق اللہ

فرماتا ہے :-

ورھبانیۃ ابتدعواھا ۔ یعنی وہ طریقہ کہ زاہدان و فقرائے امت عیسیٰ علیہ السلام نے ایجاد کیا تھا ۔

یہ رہبانیت کیا تھی شرائع و احکام تھے جو حکمتِ الٰہیہ و مصلحتِ دینیہ پر مشتمل تھے ۔ مگر ان احکام کی طرف رسول و پیغمبر نے عامۃ الناس کو دعوت نہیں دی تھی کیونکہ وہ وحی الٰہی سے مامور نہیں ہوئے تھے ۔

چونکہ رہبانیت کے مصالح و حکم مقصود و غایت کے لحاظ سے حکم الٰہی کے موافق ہوئے جو شریعتِ الٰہی کے وضع کرنے سے حاصل ہوتے ہیں ۔ تو اللہ تعالیٰ نے اسکو اسی طرح معتبر رکھا ، جیسے اپنی جاری کردہ شریعت کو ان کے لئے معتبر رکھا تھا ۔ مگر اس رہبانیت کے احکام کو ان پر فرض نہیں کیا ۔ جب اللہ تعالیٰ نے ان کے دلوں پر عنایت و رحمت کا دروازہ کھولا جدھر سے نہ ان کو امید تھی نہ علم و شعور تھا ۔ تو اللہ تعالیٰ نے ان کے دلوں میں اس نو ایجاد ۔ طریقے کی عظمت و منزلت ڈالی اور وہ لوگ اس طریقے سے اللہ تعالیٰ کی رضامندی اور خوشنودی طلب کرنے لگے ۔

یہ طریقہ طریقۂ نبویہ سے مغائر ہے جو اللہ نے بذریعہ وحی بتلایا تھا ۔

فما رعواھا حق رعایتھا الا ابتغاء رضوان اللّٰہ

ان لوگوں نے اس رہبانیت کی رعایت اور اس کا لحاظ کما حقہٗ نہیں کیا ۔ اللہ کی رضا جوئی کے لئے قرآن شریف میں آیت اس طرح ہے

ورھبانیۃ ابتدا عوھا ما کتبنا ھا علیھم
الا ابتغاء رضوان اللّٰہ فما رعواھا حق رعایتھا

اور طریقہ خدا ترسی جسکو انہوں نے ایجاد کیا ہم نے ان پر فرض نہیں کیا تھا اس طریقے کو انہوں نے خدا کی رضا جوئی کے خیال سے ایجاد کیا تھا ۔ مگر خود انہوں نے اس رہبانیت کا ۔ قرار واقعی حق ادا نہیں کیا

رہبانیت کا جتنا پابند رہنا چاہیئے تھا، نہ رہے اور اسی طریقے کی جتنی رعایت کرنی چاہیئے تھی نہ کی۔ ان لوگوں نے اپنے طریقے سے رضائے الٰہی حاصل ہونے کا عقیدہ کر لیا تھا۔

فاتینا الذین آمنو بہا منہم اجورھم وکثیر منہم فاسقون۔

پس ہم نے ان کے طریقے پر ایمان رکھنے والوں کو اجر دیا۔ اور ان لوگوں میں سے اکثر فاسق ہیں اور اطاعت حق سے خارج ہیں یا قاصر ہیں، جو شریعت کا منقاد نہ ہوگا تو صاحب شریعت کی اس رضا جوئی کا کیا لحاظ کرے گا۔ مگر شانِ الٰہی یہ ہے کہ ہر ایک کو اس کا مطیع و منقاد ہی رہنا چاہیئے، گو اپنی مرضی کے خلاف ہی ہو۔

اسکی تحقیق یہ ہے کہ مکلف امتثال حکم کے لحاظ سے موافق ہوگا یا مخالف موافقِ حکم مطیع و منقاد میں کوئی کلام ہی نہیں ہے۔ کیونکہ وہ ظاہر ہے اور حکم کی مخالفت کرنے والا اللہ سے ان ۲ باتوں میں سے ایک بات کا باعث وطالب ہوگا

۱ - اسکی خطا سے درگذر کرے اور معاف فرمائے۔

۲ - اس پر مواخذہ فرمائے۔

ان دونوں میں سے ایک کا ہونا ضروری ہے۔ کیونکہ یہ امر فی نفسہ حق ہے اور مقتضائے طبیعت کے موافق ہے۔ بہر حال خواہ عفو ہو یا مواخذہ حق تعالیٰ کو اپنے بندے کے افعال و مقتضائے حال کا لحاظ رکھنا ضروری ہے اور حق تعالیٰ بندے کے عین ثابت کی استعداد کے موافق عمل کرے گا۔ پس حال ہی موثر ہوا۔ یہی وجہ تو ہے کہ دین جزا و معاوضہ ہوا۔ خواہ بندے کو راضی رکھے یا ناراض، باعثِ سرور ہو یا نہ ہو۔

سرور بخشنے والی چیز رضی اللہ عنہم ورضوا عنہ۔ یعنی اللہ ان سے راضی ہوا اور وہ اس سے راضی ہوئے۔ یہ چیز سرور بخش ہے۔

ومن یظلم منکم نذقہ عذاباً کبیراً۔
جو شخص تم میں سے ظلم کرے گا۔ ہم اسکو بڑا عذاب چکھائیں گے
اور۔ یتجاوز عن سیاتھم۔ اللہ در گذر کرتا ہے ان کے گناہوں
سے۔ یہ بھی ان کی مرضی کے موافق جزاء ہے۔
اس تقریر سے ثابت ہوا کہ دین جزاء اور بدلہ و معاوضہ ہی ہے
جیسے کہ دین اسلام ہے اور اسلام منقاد و رام ہونا تابع ہونا ہی ہے
بہر حال یہ اس فعل کا تابع ہوا جو اس کو خوش کرے یا ناخوش کرے۔
اور یہی جزاء اور بدلہ ہے۔ ہم نے یہ جو کچھ بیان کیا ظاہر شریعت کی زبان
سے تھا۔
اس میں سر مخفی یہ ہے کہ خدا وجود حق کے آئینے میں تجلی ہے۔ یہ
تجلی اسم دیان کی ہے۔ پھر ممکنات کی طرف وہی چیزیں عود کریں گی جو
ان کے اعیان ثابتہ نے ان کے حالات میں دی ہیں۔ کیونکہ ممکنات ہر حال
میں ایک نئی صورت میں ہیں۔ اسلئے ان کی صورتیں حالات کے اختلاف
سے مختلف ہو جاتی ہیں۔ اور بندے میں تجلی کے موافق اثر پڑتا ہے۔
اس طرح بندے ہی نے اپنے آپ کو خیر دیا اور اسی نے اپنے آپ کو خیر کی
ضد عطا کی۔ بلکہ وہ خود ہی اپنا منعم اور خود ہی اپنا معذب ہے۔ پس اپنے
ہی نفس کی مذمت کرے۔ اور وہ اپنے ہی نفس کی حمد کرے۔ اور اللہ تعالیٰ
کے لئے ممکنات کے علم میں اور ان کے جاننے میں بہت ہی بڑی دلیل ہے۔
کیونکہ علم معلوم کے تابع ہوتا ہے۔ پھر وہ سر جو ایسے مسئلوں میں اس
سے اعلی ہے۔ یہ ہے کہ ممکنات اپنی اصل عدم پر ہیں۔ اور یہ وجود حق
تعالی کا ان حالات کی صورتوں پر فائض ہے۔ جس پر ممکنات فی نفسہ
اپنے اعیان ثابتہ میں تھے۔
اب تم نے جان لیا کہ کون لذت پاتا ہے اور کون۔ بخ دردا ٹھاتا

ہے اور ہر حال میں یکے بعد دیگرے کیا چیز متعاقب آتی ہے۔ اور اسی تعاقب
کے سبب سے جزا کا نام عقوبت اور عقاب رکھا گیا ہے۔ اور لفظ عقوبت
کا استعمال تعاقب کے معنی لغتہً خیر اور شر دونوں میں جائز ہے۔ مگر
عرف و محاورے میں خیر میں ثواب اور شر میں عقاب کہتے ہیں۔ اسی واسطے
دین کے معنی اور اسکی شرح عادت سے بھی کی گئی ہے۔ یعنی دین کے معنی
عادت کے بھی ہیں۔ کیونکہ صاحب دین کی طرف وہی چیز عود کرتی ہے
جو اس کا مقتضی اور اس کے حال کا مطالبہ ہے۔ پس دین کے معنی
عادت کے ہوئے۔ امراء القیس کہتا ہے کہ۔ کدینك من ام حویرث
قبلھا۔ جیسی تیری عادت تھی سے پہلے ام الحوایث کے ساتھ عادت
کے معنی جو سمجھ میں آتے ہیں یہ ہیں کہ کوئی امر بعینہ اپنی حالت کی طرف
عود کرے مگر تکرار و عود کے معنی وجود میں نہیں لئے جاسکتے۔ کیونکہ تجلی
الٰہی میں تکرار و عود نہیں۔ وہ کل یوم ھو فی شان ہے عادت میں
تکرار ہوتی ہے۔ مگر عود کرنے والے امر کی ایک حقیقت بھی ہوتی ہے۔ جو
ذہن و عقل میں موجود رہتی ہے۔ اور متغیر نہیں ہوتی۔ ہم جانتے ہیں کہ
انسانیت زید میں عمر میں یعنی دونوں میں ایک ہی ہے۔ ان میں انسانیت
نے عود نہیں کیا ہے۔ کیونکہ اگر انسانیت عود کرتی تو وہ کثیر ہو جاتی حالانکہ
وہ ایک حقیقت ہے اور جو چیز ایک ہوتی ہے۔ بنفسہا وہ خود بخود
کثیر نہیں ہوتی۔ جیسا ہمکو معلوم ہے۔ کہ تشخص کے لحاظ سے زید عین
عمرو نہیں ہے نہ زید کا تشخص عمرو کا تشخص ہے۔ پھر ہم دو چیزوں
میں باوجود جدا جدا تشخص کے پائے جانے کے کہتے ہیں کہ انسانیت نے
عود کیا۔ کیونکہ انسانیت کی وجہ سے اس کے اجزاء میں مشابہت پیدا
ہوئی ہے۔ اور حکم صحیح ہی باعتبار ماہیت و حقیقت کے عود کہاں ہے
غرضیکہ یہ من وجہ نہیں ہے۔ کیونکہ جزاء بھی منجملہ اور حالات

ممکن کے ایک حال ہے یہ ایک مسئلہ ہے کہ جسکو علمائے معارف نے ترک کر دیا ہے۔ یعنی اسکی توضیح جیسی چاہیئے تھی نہ کی۔ یہ بات نہیں ہے کہ وہ جانتے ہی نہ تھے۔ بلکہ یہ مسئلہ تقدیر کے اسرار میں سے ہے جسکی تمام خلائق پر حکومت ہے۔ اسلئے اس کا بیان مناسب نہیں۔

جاننا چاہیئے کہ جیسے طبیب کو خادم طبیعت کہا جاتا ہے ویسے ہی انبیاء ورسل اور ان کے ورثاء یعنی علماء کو عام طور سے لوگ خادم اسرار الٰہی کہتے ہیں۔ اور فی الحقیقت انبیاء علماء واحوال ممکنات کے خادم ہیں۔ مثلاً ہدایت بھی ایک حال ہے منجملہ ان کے ان حالات کے جو وہ اپنے اعیان ثابتہ کے وقت علم الٰہی میں تھے۔ دیکھو یہ کیا تعجب انگیز بات ہے کہ اشرف ہے خادم اخس و ادنیٰ کا ہے۔ مگر یہاں خادم مذکور اپنے مخدوم کے اپنے اقتضائے مرسوم کے پاس ٹھہرے رہتے ہیں نہ کم کرتے ہیں نہ زیادہ۔

روحیہ کی فص کلمۂ یعقوبیہ

دین کی دو قسم ہیں۔ ایک دین حق کے نزدیک ہے اور ان لوگوں کے نزدیک ہے جن کو حق تعالیٰ نے معرفت دی ہے۔ اور ان کے نزدیک ہے جن کو اس نے معرفت دی ہے جس کو حق تعالیٰ نے معرفت عنایت فرمائی ہے۔ اور دوسرا دین خلق کے نزدیک ہے۔ اور اللہ نے اس دین کا اعتبار کیا ہے اور وہ دین جو حق تعالیٰ کے نزدیک ہے یہ وہ ہے جس کو اللہ نے مقبول فرمایا ہے اور دین خلق پر اس کو رتبۂ عالی بخشا ہے۔

اللہ تعالیٰ نے فرمایا ووصّٰی بھا ابراھیم بنیہ ویعقوب یا بُنی ان اللہ اصطفی لکم الدین فلا تموتن الّا وانتم مسلمون (القرآن الحکیم) حضرت ابراہیم علیہ السلام اور حضرت یعقوب علیہ السلام نے اپنے بیٹوں کو وصیت کی کہ اے میرے بیٹو! تمہارے لئے اللہ تعالیٰ نے دین کو مقبول اور برگزیدہ کیا ہے پس تم بھرپور کوشش اور جدوجہد کرو کہ تمہارا خاتمہ اسی دین پر اسلام کی حالت پر ہو، انقیاد اور اطاعت پر خاتمہ بالخیر ہو، "الدین" الف اور لام سے آیا ہے جو معرفہ اور عہد کے لئے ہے پس وہ سب کے علم میں ہے اور معروف جانا پہچانا ہے یہی دین انسانی فطرت کا تقاضا ہے، اور وہ اللہ تعالیٰ کے قول کے مطابق کہ انّ الدین عند اللہ الاسلام اللہ کے نزدیک اسلام ہی دین ہے اور فرمانبرداری، اطاعت شعاری ہی کا نام ہے اور اسلام خدا پرستی اور نیکوکاری کے سانچے میں ڈھل جانے کا نام ہے، پس دین تمہارے انقیاد اور اطاعت کا نام ہے[1] اور شریعت کے قوانین اور ضوابط اللہ تعالیٰ کی جانب سے دین ہے اور ناموس ہے

لہٰذا دین انقیاد ہے اور شرع مبیّن ناموس ہے۔ پس جو شخص شریعت کے لائے ہوئے احکامات کا پابند ہوا، اور "تخلقوا باخلاق اللہ" کے صفات اور خوبیوں سے متصف ہوا، اسی نے اقامت دین کا فریضہ ادا کیا۔ جیسے اقامت صلوٰۃ کا فرض جس نے پورا کیا اُسی نے دین کی نشأۃ، نشوونما اور پروان چڑھانے کا حق ادا کیا، پس بندہ نے درحقیقت دین کی اطاعت کا قلاوہ اپنی گردن میں حمائل کر کے دین کو پیدا کیا اور حق تعالیٰ کے احکام و قوانین دین واضح ہیں۔ لہٰذا انقیاد اور تابع داری تمہارا فعل ہوا، اور دین بعینہٖ تمہارے فعل سے ہے۔ اور تم اسی سے سعادت مند ہوئے، جو تم سے فعل صادر ہوا، اس نے تمہیں سعید بنا دیا، اور اسی طرح اسماء الٰہی کو اسی کے افعال نے ثابت کیا ہے اور تم ہی لوگ اسماء الٰہی ہو، اور یہ افعال محدثات ہیں۔ لہٰذا اسی کے آثار کا نام اللہ ہوا۔ اور تمہارے آثار کا نام سعید ہوا۔

پس جب تم دین کو قائم کرو گے اور شریعت مطہرہ کے احکامات کی تعمیل اور تکمیل کرو گے تو تمھیں اللہ تعالیٰ اپنی منزلت اور مرتبت سے نوازیں گے۔

عنقریب میں بڑی تفصیل اور وضاحت نیز بسط سے انقیاد کے معانی سے بحث کروں گا انشاء اللہ تعالیٰ جس سے کوئی بڑا فائدہ تمھیں حاصل ہوگا، اور اس کو اس دین کے بیان کرنے کے بعد لکھوں گا جو خلق کے نزدیک ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کے ہاں بھی مقبول اور معتبر ہے۔ پس دین من حیث الکل اللہ تعالیٰ ہی کے لئے ہے اور اس کا وجود بالکل تم سے ہے حق تعالیٰ سے نہیں ہے۔ مگر اصلیت کے اعتبار سے کیونکہ وہی توفیق عطا فرمانے والا ہے۔

اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا "رھبانیۃ ابتدعوھا" اور رہبانیت کو ان لوگوں نے اپنی طرف سے ایجاد کیا۔ وہ نوامیس حکمت تھے جن کو رسولؑ معلوم، عام خلائق میں عند اللہ تعالیٰ خاص طریقہ سے نہ لایا تھا جو طریقہ عرفِ عام میں معلوم تھا۔ اور جب ان نوامیسِ حکمت کی مصلحتیں اور حکمتیں جو ظاہر ہیں، مقاصد میں احکام الٰہی کے موافق ہوئیں جو شریعتِ الٰہی کے وضع کرنے سے حاصل ہوتی ہے۔ تو اللہ تعالیٰ

نے اس کو اس طرح معتبر رکھا جیسے اپنی شریعت کو ان کے لئے لائق صد اعتبار رکھنا ہے۔ اور اس ناموسِ حکمت کو اللہ تعالیٰ نے ان پر فرض نہیں کیا۔

اور جب حق سبحانہ و تعالیٰ نے اپنے اور مخلوق کے دلوں کے درمیان اپنی بے پایاں رحمت اور بے کراں عنایت کا دروازہ کھولا کہ ان کے وہم وگمان میں بھی نہ تھا۔ تو اس نے اِن کے دلوں میں انھیں کی ایجاد کردہ شریعت کی عظمت اور قدر و منزلت ڈالی اور وہ لوگ اس سے اللہ تعالیٰ کی خوشنودی و رضا ڈھونڈنے لگے۔ یہ طریقۂ نبویؐ ہے جسے اللہ تعالیٰ نے سراہا ہے اور تعریف فرمائی ہے۔ اور غیر معمولی طور پر مشہور ہے۔ نیز "وما کتبھا اللہ علیھم" سے اس کو معتبر فرمایا ہے۔ اس کے علاوہ دوسرا طریقہ تھا۔ پھر اللہ نے فرمایا "فما رعواھا" اس شریعت کی انھوں نے ایسی مراعات اور ایسا اعتبار نہ کیا جیسا اس کا حق تھا "حق رعایتھا" لیکن ان لوگوں نے رضائے الٰہی کے طلب کی پوری پوری رعایت اور اہتمام کیا۔ اسی لئے ان لوگوں نے رضائے الٰہی حاصل کرنے کا عقیدہ کرلیا تھا۔ "الا ابتغاء رضوان اللہ"

پس ہم نے ان لوگوں کو اجر وصلہ دیا "منھم اجرھم" جو اس شریعت موضوعہ کے اطاعت گزار اور منقاد و مطیع ہوئے۔ "فاتینا الذین آمنوا ابھا"۔ اور اکثریت ان لوگوں کی جن میں یہ عبادت مشروع ہوئی فاسق ہیں "وکثیرٌ منھم فاسقون" گویا زیادہ تر لوگ اطاعت اور انقیاد سے خارج ہیں اور حق کے قیام اور اس پر استقامت سے عاری ہیں۔

جب کہ امر الٰہی کا تقاضا ہے کہ فرمانبرداری کی جائے تو کیونکر شریعت کا اتباع ساقط ہوگا۔ ظاہر ہے کہ شریعت کے احکام کی اطاعت نہ ہوگی تو اللہ تعالیٰ کی رضا بھی حاصل نہیں ہوگی۔

نیز اس کی تشریح یہ ہے کہ تکلیف شرعی کا مُکلّف احکام کی بجا آوری میں یا تو موافق ہوگا یا پھر مخالف۔ جو موافق مطیع ہے اس میں کوئی کلام نہیں ہے یہ تو ظاہر ہے، اب رہا مخالف غیر مطیع تو وہ اپنے حاکم کی مخالفت کرنے میں اللہ تعالیٰ

سے دو امروں میں سے ایک امر کا طلب گار ہے یا اُس کی خطا سے وہ درگزر کرے اور معاف فرما دے۔

یا پھر وہ مواخذہ کرے۔ دو امروں سے ایک کا ہونا ضروری ہے کیونکہ ایک امر تو فی نفسہ ثابت ہے پس ہر حال میں اللہ تعالیٰ کا فرمانبردار ہونا بندہ کی طرف بسبب اُس کے افعال اور احوال کے ہے جس پر وہ عمل پیرا ہے، اس لئے حق تعالیٰ کے مطیع ہونے میں حال ہی مؤثر ہوا، اور اسی وجہ سے "دین" جزا ہوا، ایک ایسی جزا اور معاوضہ جس سے خوش اور ناخوش گوار نتائج دینے والی اشیاء میں موافقت اور تقابل ہوا۔

"رضی اللہ عنہم ورضوا عنہ" اللہ تعالیٰ ان سے راضی ہوا اور وہ اس سے رضامند ہوئے۔ یہ خوش کرنے والی جزا ہے۔ "ومن یظلم منکم نذقہ عذابا کبیرا" جس نے تم میں سے ظلم کیا ہے اس کو ہم بہت بڑے عذاب کا مزہ چکھائیں گے۔ یہ ناخوش کرنے والی جزا اور معاوضہ ہے۔ "ونتجاوز عن سیاٰتھم" اللہ تعالیٰ ان کے گناہوں سے درگزر فرمائے گا۔ اب یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ گئی کہ دین سراپا جزا ہے جیسا کہ دین اسلام ہے اور اسلام بعینہ انقیاد و اطاعت کا نام ہے، پس یہ اس چیز کا تابع فرمان ہوا جو اُسے خوش کر دے اور ناخوش کرے لہذا یہی جزا ہے۔ یہ زبان اہل ظاہر کی ہے جو اس باب میں ہے۔ اہل باطن کی نگاہ میں اس کا راز اور امر مخفی یہ ہے کہ جزا وجودِ حق کے آئینے میں ایک تجلی ہے۔ ذوات اپنے احوال کے ضمن میں جو کچھ حق سے دیتے ہیں انہی کا اعادہ ممکنات میں ہوتا ہے۔ کیونکہ ممکن کی ہر حال میں ایک نئی صورت ہے۔ اسی لئے ان کی صورتیں حالات کے اختلافات سے مختلف ہوتی رہتی ہیں۔ پھر تجلی بھی احوال کے گوناگوں اور [illegible] میں ہونے کے سبب مختلف ہوتی ہے۔ بندہ پر اس کی حیثیت کے مطابق تجلی کا اثر واقع ہوتا ہے۔ پس اسی نے اسے خیر دیا اور اُسی نے اسے خیر کی ضد دی، یہاں تک کہ وہ اپنا منعم خود ہی ہے اور معذب بھی خود، اس لئے

اپنے ہی نفس کی مذمت کر دی اور اپنے ہی نفس کی تعریف کر دی۔" فللہ الحجۃ البالغۃ" پس اللہ تعالیٰ کے لئے ممکنات کے علم اور اس کے احاطہ میں بہت ہی بڑی دلیل ہے۔ کیونکہ علم معلوم کے تابع ہوتا ہے۔ پھر وہ "سِر" راز جو اس مسئلہ میں اس سے اعلیٰ ہے یہ ہے کہ ممکنات اپنے اصل میں عدم سے ہیں اور سوائے وجود حق کے دوسرا ہرگز کوئی وجود نہیں ہے اور حق تعالیٰ کا وجود ان حالات کی صورتوں پر ظاہر ہے جن پر ممکنات فی نفسہ اپنے اعیان ثابتہ پر تھے۔

اب تمہیں معلوم ہو گیا کہ کون لذت پاتا ہے اور رنج و الم اٹھاتا ہے، اور ہر حال میں یکے بعد دیگرے کیا چیز تعاقب میں آتی ہے۔ اسی تعاقب کا نام عقوبت اور عقاب ہے۔ لفظ عقوبت کا استعمال تعاقب کے معنیٰ میں لغت کے اعتبار سے خیر اور شر دونوں میں جائز ہے۔ مگر عام طور پر خیر میں اچھے وصلہ کا نام ثواب اور شر میں جزا کا نام عقاب۔ اور اسی تعاقب کے سبب سے دین کا نام عادت بھی ہے چنانچہ امرؤ القیس کا قول مصرعہ ع کدنیک من ام الحویرث قبلھا۔ لہٰذا دین کے معنیٰ عادت کے بھی ہوئے۔ نیز عادت کے معنیٰ یہ ہیں کہ کوئی امر بعینہٖ اپنے احوال کی عود کرے اور یہ معنیٰ وجود کے نہیں ہو سکتے کیونکہ عادت میں اعادہ اور تکرار ہوتی ہے لیکن عادت حقیقت میں ایک ہی ہوتی ہے، جو خارج میں موجود ہے۔ اور وہی معقول ہے، اور تشابہ صورتوں میں موجود ہے۔ پس ہم جانتے ہیں کہ انسانیت زید، عمرو کا عین ہے۔ ان دونوں میں انسانیت نے اعادہ نہیں کیا اور وہ عود کرتی تو کثیر ہوتی حالانکہ وہ ایک ہی حقیقت ہے۔ اور جو چیز ایک ہوتی ہے بذاتہ کثیر نہیں ہوتی۔

اور ہم جانتے ہیں کہ شخصیت میں زید بعینہٖ عمرو نہیں ہے لہٰذا زید کی شخصیت عمرو کی شخصیت نہیں ہے۔ پھر ہم دو چیزوں میں باوصف تشخص کے حس میں ایسے تشابہ کے سبب عادت کو عود کے مفہوم میں ادا کرتے ہیں۔ اور باعتبار ماہیت اور حقیقت کے اس کو عود نہیں کہتے یہی حکم صحیح ہے۔ پس یہ من وجہ

عود ہے اور من وجہٍ عود نہیں ہے۔ جیسا کہ وہ من وجہ جزا ہے اور من وجہ جزا نہیں ہے۔ کیونکہ جزا بھی ایک حال ہے۔ احوالِ ممکنہ میں سے، اور یہ وہی عظیم الشان اور اہم مسئلہ ہے جس سے اس شان کے علماء نے غفلت برتی ہے اور رکھا حقہ، اس کے ظاہر کرنے میں تساہل اور تغافل سے کام لیا ہے۔ اور جیسی کچھ مناسب اس کی توضیح کرنی تھی انھوں نے نہیں کی، وجہ یہ نہیں کہ وہ اس مسئلہ کو جانتے نہ تھے کیونکہ یہ مسئلہ تقدیر متحکم کے اسرار و رموز میں سے ایک سِر اور راز ہے جس سے مخلوقاتِ ارضی و سماوی پر حکم جاری ہوتا ہے۔

جاننا چاہیئے کہ جیسے طبیب انسانی طبیعت کا خادم ہوتا ہے ویسے ہی حضرات انبیاء و رُسل علیہم السلام اور اُن کے وارثین کو بھی عام طور پر امرِ الٰہی کا خادم تصوّر کیا جاتا ہے۔ درحقیقت وہ لوگ احوالِ ممکنات کے خادم ہیں اور اُن کی یہ خدمت ممکنات بھی ایک حال ہے اُن کے احوال سے جس پہ وہ اعیانِ ثابتہ کے وقت تھے۔

دیکھو! یہ کس قدر تعجب کا مقام ہے! کہ یہاں ان کے خادم ہونے کا مُدعّا یہ ہے کہ وہ اپنے مخدوم کے فرمان کے وقت مستعد کھڑے رہتے ہیں۔ اور وہ نصب العین، یا منشور خواہ بالحال ہو خواہ بالقول ہو، ہر حال میں آمادہ رہتے ہیں۔
اور طبیب کو خدمت گارِ طبیعت اس وقت کہتے ہیں جب وہ طبیعت کے مرض کی حالت میں تغیر و تبدل پیدا کرے یا اس کی مساعدت کرے، مرض گھٹانے یا بڑھانے میں طبیعت کی مدد کرے کیونکہ طبیعت نے مریض کے بدن میں ایک خاص قسم کا مزاج پیدا کیا ہے۔ جس مزاجی خصوصیت کی بناء پر اس شخص کا نام مریض تجویز ہوا۔
پس اگر طبیب طبیعت کے مطابق اس کی اعانت کرے تو وہ کمیت اور مقدار مرض کو بڑھا سکتا ہے اور اُس کو صحت و تندرستی حاصل کرنے کے لئے مرض کا ازالہ بھی کر سکتا ہے نیز مرض گھٹا سکتا ہے۔

صحت کا انحصار بھی طبیعت پر موقوف ہے اس کا اپنا خاص مزاج ہے جو مرض

کے مزاج خاص کے مخالف ہے لہذا طبیب محض طبیعت کا خادم ہی نہیں ہے بلکہ یہ اس کا معاون اور مشیر بھی ہے۔ وہ خادم اس حیثیت سے ہے کہ وہ مریض کے جسم کو اچھا کرنا یا اس کے مزاجِ مرض کو بدلنا بغیر طبیعت کے نہیں کر سکتا ہے۔ پس وہ من وجہٍ رخاص) ساعی اور معاون ہوا اور من وجہٍ عام وہ بہمہ وجوہ ممد و معاون بھی نہیں ہے اس مسئلہ میں عموم درست نہیں ہے۔ پس طبیب من وجہٍ طبیعتِ انسانی کا خادم ہوا اور من وجہٍ اس کا خادم نہ ہوا۔

اسی طرح سے حضرات رُسل علیہم السلام اور اُن کے وارثین کا گروہ ہے جو خدمت حق پر مامور ہے۔ نیز حق دو طور پر ہے اور اس کی یہ تقسیم مُکلفین کے احوال و کوائف کی بنیاد پر ہے۔ جیسے ارادۂ حق کا تقاضا ہوتا ہے پس امر جاری ہوتا ہے اور وہ ارادۂ حق سے تعلق رکھتا ہے اس حیثیت سے کہ اس میں علم حق کا تقاضا کیا ہے اور حق کا ارادہ اس کے ساتھ مطابق علم حق کے ہوتا ہے اور علمِ حق اس کے ساتھ موافق معلوم کے اپنی ذات کا اس کو ہوتا ہے۔ پس معلوم اپنی ہی صورت پر منصۂ شہود پر آیا، پس تمام رسل علیہم السلام اور اُن کے ورثاء ارادۂ حق کے ساتھ امر الٰہی کے خادم ہوئے۔ نیز مطلقاً وہ ارادہ کے خادم نہیں ہیں۔ اور رُسل علیہم السلام مُکلف نسے ضرر رساں چیز کو حکم الٰہی سے اِن کی سعادت حاصل ہونے کے لئے دُور کرتے ہیں۔ اگر وہ ارادۂ الٰہی کے خادم ہوتے تو وعظ و نصیحت نہ کرتے اور جب انھوں نے نصیحت کی تو اسی ارادہ سے کی، لہذا رسول اور اُن کے وارث آخرۃ کے طبیب ہیں اور اُن نفوس کے طبیب ہیں جو مطیع ہیں امر الٰہی کے۔ جب انھیں امر ہوتا ہے اور انقیاد کا حق ادا کرتے ہیں۔ پھر وہ اس کے حکم اور ارادہ میں دیکھتے ہیں۔ پس وہ اللہ تعالیٰ کو اس چیز میں حکم کرتے دیکھتے ہیں جو اس کے ارادہ کے مخالف ہے۔ پھر وہی کچھ ہوتا ہے جس کا اللہ تعالیٰ نے ارادہ فرمایا، اسی لئے امر ہوتا ہے پھر اس امر کا ارادہ فرماتا ہے تب وہ امر واقع ہوتا ہے۔ اور جس امر کا ارادہ نہیں کرتا وہ واقع نہیں ہوتا اور اس کے واقع نہ ہونے کا نام مخالف اور معصیت لیا جاتا ہے۔ پس ہر رسول پیام

الٰہی کا مبلغ ہوتا ہے تلقین اور دعوت دینے والا ہوتا ہے۔

اسی لئے آنحضرت سیدنا محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ "شیبتنی ھود" ہمیں سورۂ ہود کی آخری آیت نے سال خوردہ اور بوڑھا کر دیا اور اس کے علاوہ دوسری اسی کے ہم معنی سورتیں اور آیتیں۔ اس لئے کہ سورت ہود کے آخر میں ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے "فاستقم کما امرت" جیسا آپؐ کو حکم ملا ہے اسی پر آپ اولو العزمی سے ثابت قدم رہیئے۔ لہٰذا آپؐ کی ذات گرامی کو لفظ "کما امرت" نے پیر ناتواں اور ضعیف کر دیا۔ کیونکہ آپؐ یہ نہیں جانتے تھے کہ کیا ارادہ الٰہی کے موافق حکم ہوا ہے تو واقع ہو گا۔ یا پھر ارادہ کے مخالف امر ہوا، تو واقع نہ ہو گا۔

اور کوئی فرد بھی ارادے کے حکم کو بغیر واقع ہونے امر کے نہیں پہچانتا۔ لیکن وہ جانتے پہچانتے ہیں جو اہل بصیرت ہیں۔ جن کی چشم بصیرت و ادراک کو اللہ تعالیٰ نے کھول دیا ہے پھر وہ اعیان ممکنات کو ان کے اعیان ثوابت کے وقت جن احوال پر وہ ہوتے ہیں اپنی چشم بینا سے ادراک کر لیتے ہیں۔ پھر اس وقت جیسا وہ اس کو مشاہدہ کرتے ہیں حکم کرتے ہیں۔ اور کبھی کبھار وقت خاص میں سینکڑوں میں سے ایک کو ہوتا ہے اور ہمیشہ اس حال کی اکثر مصاحبت حاصل نہیں ہوتی۔

چنانچہ حضور رسول کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کو حکم ہوا ما ادری ما یفعل بی ولا بکم (ترجمہ)

کہہ دیجئے کہ میں نہیں جانتا کہ میرے اور تمہارے ساتھ کیا ہو گا۔ اس صراحت سے مقصود نایاب ہے وگرنہ کشف تو بعض امور خاص پر ہوا کرتا ہے البتہ کل امور سے واقفیت تامہ تو حق سبحانہ و تعالیٰ کو ہی حاصل ہے۔

٩ ــ فص حكمة نورية في كلمة يوسفية

هذه الحكمة النورية انبساط نورها على حضرة الخيال وهو أول مبادىء الوحي الإلهي في أهل العناية. تقول عائشة رضي الله عنها: « أول ما بدىء به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحي الرؤيا الصادقة، فكان لا يرى رؤيا إلا خرجت مثل فلق الصبح » تقول لا خفاء بها. وإلى هنا بلغ علمها لا غير. وكانت المدة له في ذلك ستة أشهر ثم جاءه الملك، وما علمت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد قال: « إن الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا »، وكل ما يرى في حال النوم فهو من ذلك القبيل، وإن اختلفت الأحوال. فمضى قولها ستة أشهر، بل عمره كله في الدنيا بتلك المثابة إنما هو منام في منام. وكل ما ورد من هذا القبيل فهو المسمى عالم الخيال ولهذا يُعبَّر، أي الأمر الذي هو في نفسه على صورة كذا ظهر في صورة غيرها

فيجوزُ العابرُ من هذه الصورة التي أبصرها النائم إلى صورة ما هو الأمر عليه إن أصاب كظهور العلم في صورة اللبن. فعبَّر في التأويل من صورة اللبن إلى صورة العلم فتأوَّلَ أي قال: مآل هذه الصورة اللبنية إلى صورة العلم. ثم إنه صلى الله عليه وسلم كان إذا أوحي إليه أُخِذَ عن المحسوسات المعتادة فسُجِّي وغاب عن الحاضرين عنده: فإذا سُرِّي عنه رُدَّ. فما أدركه إلا في حضرة الخيال، إلا أنه لا يسمى نائماً. وكذلك إذا (٣٥ - ا) تمثل له المَلَكُ رجلاً فذلك من حضرة الخيال، فإنه ليس برجل وإنما هو ملك فدخل في صورة إنسان. فعبَّره الناظر العارف حتى وصل إلى صورته الحقيقية، فقال هذا جبريل أتاكم يعلمكم دينكم. وقد قال لهم ردوا عليَّ الرجل فسماه بالرجل من أجل الصورة التي ظهر لهم فيها. ثم قال هذا جبريل فاعتبر الصورة التي مآل هذا الرجل المتخيل إليها. فهو صادق في المقالتين: صدقٌ للعين في العين الحسية، وصدق في أن هذا جبريل، فإنه جبرائيل بلا شك. وقال يوسف عليه السلام: « إني رأيتُ أحد عشر كوكباً والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين »: فرأى إخوته في صورة الكواكب، ورأى أباه وخالته في صورة الشمس والقمر. هذا من جهة يوسف.

ولو كان من جهة المرئي لكان ظهور إخوته في صورة الكواكب وظهور أبيه وخالته في صورة الشمس والقمر مراداً لهم . فلما لم يكن لهم علم بما رآه يوسف كان الإدراك من يوسف في خزانة خياله ، وعلم ذلك يعقوب حين قصها عليه فقال : «يا بني لا تقصص رؤياك على إخوتك فيكيدوا لك كيداً» ثم برأ أبناءه عن ذلك الكيد وألحقه بالشيطان ، وليس إلا عين الكيد ، فقال : « إن الشيطان للإنسان عدو مبين » أي ظاهر العداوة . ثم قال يوسف بعد ذلك في آخر الأمر : « هذا تأويل رؤياي من قبل قد جعلها ربي حقاً » أي أظهرها في الحس بعدما كانت في صورة الخيال ، فقال النبي محمد صلى الله عليه وسلم : « الناس نيام » ، فكان قول يوسف : « قد جعلها ربي حقاً » بمنزلة من رأى في نومه أنه قد استيقظ من رؤيا رآها ثم عبرها . ولم يعلم (٣٥ ب) أنه في النوم عينه ما برح ؟ فإذا استيقظ يقول رأيت كذا ورأيت كأني استيقظت وأولتها بكذا . هذا مثل ذلك . فانظر كم بين إدراك محمد صلى الله عليه وسلم وبين إدراك يوسف عليه السلام في آخر أمره حين قال : «هذا تأويل رؤياي من قبل قد جعلها ربي حقاً » . معناه حساً أي محسوساً ، وما كان إلا محسوساً ، فإن الخيال لا يعطي أبداً إلا المحسوسات ، غير ذلك ليس له . فانظر ما أشرف علم ورثة محمد صلى الله عليه وسلم . وسأبسط من القول في هذه الحضرة بلسان يوسف المحمدي ما تقف عليه إن شاء الله فنقول : إعلم أن المقول عليه « سوى الحق » أو مسمى العالم هو بالنسبة إلى الحق كالظل للشخص ، وهو ظل الله ، وهو عين نسبة الوجود إلى العالم لأن الظل موجود بلا شك في الحس ، ولكن إذا كان ثم من يظهر فيه ذلك الظل : حتى لو قدرت عدم من يظهر فيه ذلك الظل : كان الظل معقولاً غير موجود في الحس ، بل يكون بالقوة في ذات الشخص المنسوب إليه الظل . فمحل ظهور هذا الظل الإلهي المسمى بالعالم إنما هو أعيان الممكنات : عليها امتد هذا الظل ، فتدرك من هذا الظل بحسب ما امتد عليه من وجود هذه الذات . ولكن باسمه النور وقع الإدراك وامتد هذا الظل على أعيان الممكنات في صورة الغيب المجهول . ألا ترى (٣٦ ا) الظلال تضرب إلى السواد تشير إلى ما فيها من الخفاء لبعد المناسبة بينها وبين أشخاص من هي ظل له ؟ . وإن كان الشخص أبيض فظله بهذه المثابة .

ألا ترى الجبال إذا بعدت عن بصر الناظر تظهر سوداء وقد تكون في أعيانها على غير ما يدركها الحس من اللونية، وليس ثم علة إلا البعد ؟. وكزرقة السماء. فهذا ما أنتجه البعد في الحس في الأجسام غير النيرة. وكذلك أعيان الممكنات ليست نيرة لأنها معدومة وإن اتصفت بالثبوت لكن لم تتصف بالوجود إذ الوجود نور . غير أن الأجسام النيرة يعطي فيها البعد في الحس صغراً ، فهذا تأثير آخر للبعد . فلا يدركها الحس إلا صغيرة الحجم وهي في أعيانها كبيرة عن ذلك القدر وأكثر كميات ، كما يعلم بالدليل أن الشمس مثل الأرض في الجرم مائة وستين مرة ، وهي في الحس على قدر جرم الترس مثلاً . فهذا أثر البعد أيضاً . فما يعلم من العالم إلا قدر ما يعلم من الظلال ، ويجهل من الحق على قدر ما يجهل من الشخص الذي عنه كان ذلك الظل . فمن حيث هو ظل له يُعْلَم ، ومن حيث ما يُجْهَل ما في ذات ذلك الظل من صورة شخص مَن امتد عنه يجهل من الحق . فلذلك نقول إن الحق معلوم لنا من وجه مجهول لنا من وجه : « ألم تَرَ إلى ربِّك كيفَ مدَّ الظِّلَّ ولو شاء لجَعَله ساكناً » أي يكون فيه بالقوة . يقول ما كان الحق ليتجلى للممكنات حتى يظهر الظل فيكون كما بقي من الممكنات التي ما ظهر لها عين في الوجود. «ثُمَّ جعلنا الشمس عليه دليلاً » وهو اسمه النور الذي قلناه». (٣٦ ب) ويشهد له الحس : فإن الظلال لا يكون لها عين بعدم النور. «ثم قبضناه إلينا قبضاً يسيراً»: وإنما قبضه إليه لأنه ظله، فمنه ظهر وإليه يرجع الأمر كله . فهو هو لا غيره. فكل ما ندركه فهو وجود الحق في أعيان الممكنات . فمن حيث هوية الحق هو وجوده ، ومن حيث اختلاف الصور فيه هو أعيان الممكنات. فكما لا يزول عنه باختلاف الصور اسم الظل ، كذلك لا يزول باختلاف الصور اسم العالم أو اسم سوى الحق.. فمن حيث أحدية كونه ظلا هو الحق، لأنه الواحد الأحد. ومن حيث كثرة الصور هو العالم ، فتفطن وتحقق ما أوضحته لك. وإذا كان الأمر على ما ذكرته لك فالعالم متوهم ماله وجود حقيقي، وهذا معنى الخيال. أي خيِّل لك أنه أمر زائد قائم بنفسه خارج عن الحق وليس كذلك في نفس الأمر . ألا تراه في الحس متصلاً بالشخص الذي امتد عنه، يستحيل عليه الانفكاك عن ذلك الاتصال لأنه يستحيل على الشيء الانفكاك عن ذاته ؟ فاعرف عينك ومن أنت وما هويتك

وما نسبتك إلى الحق، وبما أنت حق وبما أنت عالم وسوى وغير وما شاكل هذه الألفاظ. وفي هذا يتفاضل العلماء؛ فعالم وأعلم. فالحق بالنسبة إلى ظل خاص صغير وكبير، وصاف وأصفى، كالنور بالنسبة إلى حجابه عن الناظر في الزجاج يتلون بلونه، وفي نفس الأمر لا لون له. ولكن هكذا تراه. ضرب (٣٧ ا) مثال لحقيقتك بربك. فإن قلت: إن النور أخضر لخضرة الزجاج صدقت وشاهدك الحس، وإن قلت إنه ليس بأخضر ولا ذي لون لما أعطاه لك الدليل، صدقت وشاهدك النظر العقلي الصحيح. فهذا نور ممتد عن ظل وهو عين الزجاج فهو ظل نوري لصفائه. كذلك المتحقق منا بالحق تظهر صورة الحق فيه أكثر مما تظهر في غيره. فمنا من يكون الحق سمعه وبصره وجميع قواه وجوارحه بعلامات قد أعطاها الشرع الذي يخبر عن الحق. مع هذا عين الظل موجود، فإن الضمير من سمعه يعود عليه: وغيره من العبيد ليس كذلك. فنسبة هذا العبد أقرب إلى وجود الحق من نسبة غيره من العبيد. وإذا كان الأمر على ما قررناه فاعلم أنك خيال وجميع ما تدركه مما تقول فيه ليس أنا خيال. فالوجود كله خيال في خيال، والوجود الحق إنما هو الله خاصة من حيث ذاته وعينه لا من حيث أسماؤه، لأن أسماءه لها مدلولان: المدلول الواحد عينه وهو عين المسمى، والمدلول الآخر ما يدل عليه مما ينفصل الاسم به عن هذا الاسم الآخر ويتميز. فأين الغفور من الظاهر ومن الباطن، وأين الأول من الآخر؟ فقد بان لك بما هو كل اسم عين الاسم الآخر (٣٧ ب) وبما هو غير الاسم الآخر. فبما هو عينه هو الحق، وبما هو غيره هو الحق المتخيل الذي كنا بصدده. فسبحان من لم يكن عليه دليل سوى نفسه ولا ثبت كونه إلا بعينه. فما في الكون إلا ما دلت عليه الأحدية، وما في الخيال إلا ما دلت عليه الكثرة. فمن وقف مع الكثرة كان مع العالم ومع الأسماء الإلهية وأسماء العالم. ومن وقف مع الأحدية كان مع الحق من حيث ذاته الغنية عن العالمين. وإذا كانت غنية عن العالمين فهو

عين غنائها عن نسبة الأسماء لها، لأن الأسماء لها كما تدل عليها تدل على مسميات أخر يحقق ذلك أثرها. «قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ» من حيث عينه: «اللهُ الصَّمَدُ» من حيث استنادنا إليه: «لَمْ يَلِدْ» من حيث هويته ونحن، «وَلَمْ يُولَدْ» كذلك «وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» كذلك. فهذا نعته فأفرد ذاته بقوله: «اللهُ أَحَدٌ» وظهرت الكثرة بنعوته المعلومة عندنا. فنحن نلد ونولد ونحن نستند إليه ونحن أكفاء بعضنا لبعض. وهذا الواحد منزه عن هذه النعوت فهو غني عنها كما هو غني عنا. وما للحق نسب إلا هذه السورة، سورة الإخلاص، وفي ذلك نزلت. فأحدية الله من حيث الأسماء الإلهية التي تطلبنا أحدية الكثرة، وأحدية الله من حيث الغنى عنا وعن الأسماء أحدية العين، وكلاهما يطلق عليه الاسم (٣٨) الأحد، فاعلم ذلك. فما أوجد الحق الظلال وجعلها ساجدة متفيئة عن اليمين والشمال إلا دلائل لك عليك وعليه لتعرف من أنت وما نسبتك إليه وما نسبته إليك حتى تعلم من أين أو من أي حقيقة إلهية اتصف ما سوى الله بالفقر الكلي إلى الله، وبالفقر النسبي بافتقار بعضه إلى بعض، وحتى تعلم من أين أو من أي حقيقة اتصف الحق بالغناء عن الناس والغناء عن العالمين، واتصف العالم بالغناء أي بغناء بعضه عن بعض من وجه ما هو عين ما افتقر إلى بعضه به. فإن العالم مفتقر إلى الأسباب بلا شك افتقاراً ذاتياً. وأعظم الأسباب له سببية الحق: ولا سببية للحق يفتقر العالم إليها سوى الأسماء الإلهية. والأسماء الإلهية كل اسم يفتقر العالم إليه من عالم مثله أو عين الحق. فهو الله لا غيره، ولذلك قال: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللهِ وَاللهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ». ومعلوم أن لنا افتقاراً من بعضنا لبعض، فأسماؤنا أسماء الله تعالى إذ إليه الافتقار بلا شك؛ وأعياننا في نفس الأمر ظله لا غيره. فهو هويتنا لا هويتنا، وقد مهدنا لك السبيل فانظر.

(تشریحات)

نویں حکمت

نوریہ کی فص کلمۂ یوسفیہ

اس فص کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ عالم جس میں ہم آباد ہیں۔ محض کشفی ہے، مثالی ہے۔ خواب میں جس طرح جو صورتیں دکھائی دیتی ہیں اسی طرح بیداری میں ہم یہ صورتیں جو عالم میں دیکھ رہے ہیں۔ دراصل یہ صورتیں خیالی ہیں مثالی ہیں، مثالی ہیں۔ ہمارا یہ خیال کہ ہم بیدار ہیں یہ بھی خواب ہے۔ جیسے سونے والا خواب ہی میں دیکھتا ہے کہ وہ بیدار ہو گیا ہے اور جو خواب اس نے دیکھا تھا اسکی تعبیر خواب ہی میں طلب کرتا ہے۔ اور تعبیر کو خواب ہی میں پورا ہوتا ہوا دیکھتا ہے۔ حالانکہ یہ سب کچھ خواب ہے خواب در خواب ہے۔

حضرت یوسفؑ علم تعبیر جانتے تھے۔ انہوں نے خواب دیکھا تھا کہ گیارہ ستارے اور چاند سورج ان کو سجدہ کر رہے ہیں۔ جب ان کے گیارہ بھائی اور ان کے باپ اور ان کی خالہ ان کے سامنے سجدہ ریز ہوئے۔ تو آپ نے فرمایا۔

"ابا جان یہ میرے خواب کی تعبیر ہے۔ خدا نے اس خواب کو سچ کر دکھایا۔"

شیخؒ فرماتے ہیں کہ حضرت یوسفؑ کے ادراک میں صورت مثالی (جو خواب میں انہوں نے دیکھی تھی) اور صورت حسی جو خواب کے سچ

ثابت ہونے کی صورت میں ظاہر ہوئی ایک دوسرے سے ممتاز تھیں۔ حالانکہ وہ دونوں صورتیں دراصل خیال ہی کی صورتیں تھیں۔ خواب بھی خیال ہے اور بیداری بھی خیال ہے۔ مگر ادراکِ محمدی میں اور ادراکِ یوسفی میں نہیں خیالی، مثالی، مناسی صورتوں سے خدا کی کیا مراد ہے؟ اس کو جاننا ہی کشف یا علمِ تعبیر ہے۔ عالم اور اسکی تمام صورتیں تعبیر طلب خواب ہیں۔ ان کی تعبیر خدا کے اسماء و صفات سے نہ ہوگی تو عالم خواب پریشان ہو جائے گا۔ عالم کا وجود اصل نہیں ظلی ہے، اسماء و صفات کا پرتو ہے جو صورتِ عالم میں نمایاں ہے۔ پس عالم اپنی نسبت سے مفقود اور خدا کی نسبت سے موجود ہے۔

کلمۂ یوسفیہ کو حکمتِ نوریہ کے ساتھ اسی لئے مخصوص کیا ہے کہ ادراک نور ہی کرتا ہے۔ اور نور ہی سے ادراک ہوتا ہے۔ اسلئے نورانی ذات کے لئے ظاہر ہے۔ اور اپنے غیر کے لئے مظہر ہے۔ اللہ تعالیٰ نے یوسف علیہ السلام کو کشف عطا کیا تھا۔ یہ نورِ کشف ہی کمالِ علمی کا نورِ کامل تھا۔ اس کی روشنی میں ان صورتوں کی حقیقت آپ پر منکشف ہوتی تھی۔ جو صورتیں خواب میں متخیل ہوتی ہیں اور جن کا تعلق عالم مثال سے ہے اور دیکھنے والا عالمِ حس میں ان کا مشاہدہ کرتا ہے تو وہ مثالی صورت قوتِ متصرفہ کے تصرف سے اس کے خیال میں متغیر ہو جاتی ہے۔ یہ معلوم کرنا کہ ان خیالی صورتوں سے اللہ تعالیٰ کی کیا مراد ہے۔ اسی کا نام علمِ تعبیر ہے۔ یہ علمِ تعبیر اللہ تعالیٰ نے حضرت یوسف علیہ السلام کو عطا فرمایا تھا۔

حقیقت یہ ہے کہ صورتِ واحدہ اشخاص کثیرہ کے خیال میں معانی کثیرہ کے ساتھ ظاہر ہوتی ہے۔ اور ان معانی کثیرہ میں سے صورت کو دیکھنے والے کے حق میں صرف ایک ہی معنی مراد ہوتے ہیں۔ جو اس معنی کو نورِ کشف سے دیکھتا ہے وہی صاحبِ نور ہے۔ اس کو مثال میں یوں

سمجھئے کہ ایک شخص اذان دیتا ہے اس کی تعبیر یہ ہے کہ وہ حج کرے گا۔ دوسرا شخص اذان دیتا ہے اس کی تعبیر یہ ہے کہ وہ چوری کرے گا۔ تیسرا شخص اذان دیتا ہے۔ اس کی تعبیر یہ ہوگی کہ وہ لوگوں کو خدا کی طرف بلاتا ہے۔ چوتھا شخص اذان دیتا ہے۔ اس کی تعبیر یہ ہوتی ہے کہ وہ لوگوں کو گمراہی کی طرف دعوت دیگا۔ حالانکہ اذان کی صورت واحد ہے۔ مگر موذنوں کی صورت خیالی ایک نہیں ہے۔

ان چاروں حالتوں میں صورت اذان واحد ہے۔ مگر اس کے معنی ایک نہیں ہیں۔ مختلف ہیں، ان مختلف معنوں میں سے وہ معنی جو خدا کے نزدیک مراد ہیں ان معنوں کا دریافت کرنا ہی نور کشف اور علم تعبیر کہلاتا ہے۔۔۔۔۔

مثالی اور تعبیر میں لبظاہر ایک فرق یہ بھی ہے کہ جو صورت خواب میں متخیل ہوتی ہے۔ وہ خیالی اور مثالی صورت کہلاتی ہے۔ لیکن وہی صورت تعبیر اور تاویل کے ساتھ عالم حس و شہادت میں ظاہر ہوتی ہے۔ تو اس صورت کو حق کہا جاتا ہے۔ جیسا کہ یوسف علیہ السلام نے بچپن میں جو خواب دیکھا تھا۔ کہ گیارہ ستارے چاند اور سورج ان کو سجدہ کر رہے ہیں۔ تو جب ان کے گیارہ بھائیوں نے اور ان کے باپ نے اور ان کی خالہ نے ان کو سجدہ کیا تو تعبیر کے ساتھ وہ مثالی صورتیں اور خیالی صورتیں جو خواب میں دیکھیں حق ہو گئیں۔ اور آپ نے کہا کہ ابا جان یہ میرے خواب کی تعبیر ہے جو میں نے پہلے ہی دیکھ لیا تھا۔ اللہ نے اسے سچ کر دکھایا۔ یہ تو ترجمہ ہے اصل عبارت میں قد جعلها ربی حقا فرمایا ہے۔ یعنی میرے رب نے خیالی اور مثالی صورتوں کو صورت حق میں ظاہر فرمایا۔ مطلب یہ ہے کہ پہلے جو صورت خیال میں تھی وہی صورت عالم حس یا عالم شہادت میں ظاہر ہوئی تو اسکو آپ نے حق سے تعبیر کیا۔

شیخ اکبرؒ فرماتے ہیں کہ یوسف علیہ السلام کے نزدیک عالم خیال اور عالم حس وشہادت میں جو امتیاز تھا اسکی بناء پر انہوں نے یہ حکم لگایا تھا کہ وہ خیالی اور مثالی صورتیں تو خواب کی تھیں۔ اور تعبیر کے ساتھ جب وہ ظاہر ہوئیں تو ان صورتوں کو آپ نے عالم حس وشہادت میں دیکھا۔ جو بیداری کا عالم ہے۔ اسلئے انہوں نے اپنے مشاہدے میں خواب اور بیداری کا فرق پیدا کیا۔ اور ان صورتوں کے دیکھنے میں عالم خیال اور عالم حس کی تقسیم کی۔ حالانکہ خیال جو کچھ لیتا ہے وہ محسوسات ہی سے لیتا ہے۔ اور خزانۂ خیال میں جتنی صورتیں جمع ہوتی ہیں ان کا سوائے عالم حس کے اور کسی عالم سے تعلق نہیں۔ اس اعتبار سے حضرت یوسف علیہ السلام نے جو کچھ خواب میں دیکھا تھا وہ سب کچھ ان کے خزانۂ خیال کی صورتیں تھیں۔ اور جو کچھ عالم حس میں انہوں نے ان صورتوں کا تعبیر کے ساتھ مشاہدہ کیا وہ بھی انہی کے خیال کی صورتیں تھیں۔ وہ جس عالم کو عالم بیداری سمجھ رہے تھے وہ بھی خیال اور مثال کا عالم تھا۔ اور جیسے گہری نیند میں سونے والا خواب دیکھتا ہے اور خواب ہی میں اسکی آنکھیں کھل جاتی ہیں۔ اور خواب میں آنکھیں کھل جانے کے بعد وہ اسکی تعبیر طلب کرتا ہے اور خواب ہی میں وہ تعبیر پوری ہوتے دیکھتا ہے۔ یہی کیفیت یوسف علیہ السلام کی تھی انہوں نے جو خواب دیکھا تھا وہ تو خواب ہی تھا۔ مگر انہیں جو بیداری کا خیال ہوا وہ بھی خواب تھا۔ اور بیداری کی حالت میں جو خواب کی تعبیر انہیں ملی وہ بھی خواب تھا۔ اور بیداری میں تعبیر ملنے پر انہوں نے یہ جو فرمایا کہ میرے رب نے میرے خواب کو سچ کر دکھایا۔ یہ بھی خواب در خواب تھا۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ سب لوگ خواب میں ہیں مریں گے تو بیدار ہوں گے۔ آنکھیں کھلیں گی۔ اس حدیث مبارکہ کی روشنی میں کوئی شخص بھی تو ایسا نہیں ہے جو جاگ رہا ہو۔

سب خواب غفلت میں ہیں جو یہ سمجھتے ہیں کہ ہم جاگ رہے ہیں۔ اور یعنی جاگتی دنیا میں کھاتے پیتے چلتے پھرتے کام کاج کرتے ہیں۔ وہ بھی سو رہے ہیں اور ان کی مثال اس شخص کی سی ہے جو خواب میں چلتا پھرتا کھاتا پیتا لذت و الم اٹھاتا ہے سوتا ہے جاگتا ہے۔ اور یہ نہیں جانتا کہ خواب میں ہے۔ بلکہ یہ جانتا ہے کہ وہ عالم حس و شہادت میں ان صورتوں کو دیکھ رہا ہے۔ اور ان صورتوں کو حسی واقعی اور اصلی صورتیں سمجھ رہا ہے۔ اس خواب سے جاگ اٹھنا یہ بھی خواب ہی ہے۔ اور خواب ہی میں دیکھتا ہے کہ وہ خواب سے جاگ اٹھا۔ یہ خواب در خواب ہے پھر اس خواب کی تعبیر طلب کرتا ہے۔ اور وہ تعبیر خواب ہی میں پوری ہوتی ہے۔ اس طور پر کہ جو صورتیں خواب و خیال میں دیکھی تھیں وہ حسی واقعی اور حقیقی صورتیں بنکر اپنی تعبیر کے ساتھ عالم حس و شہادت میں ظاہر ہو گئیں۔ یہ بھی خواب میں ایک خواب تھا۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حقیقت کو ظاہر فرما دیا کہ یہ عالم شعور عالم غیب کا خیال ہے۔ یہ عالم امکان اعیان ثابتہ کا خیال ہے اور یہ عالم مجاز عالم حقیقت کا خواب ہے۔ اس خواب کی تعبیر:۔

اس خواب میں جو صورتیں نظر آتی ہیں ان صورتوں کی تعبیر عالم حقیقت اعیان ثابتہ اور عالم غیب سے نہ کرنے والے سب خواب میں ہیں۔

حق تعالیٰ کو نہ تو اونگھ آتی ہے نہ نیند آتی ہے۔ جب تک بندے کو خدا کے ساتھ قرب حضوری اور وصل نصیب نہ ہو جائے وہ ہمیشہ خواب غفلت میں ہے اور خواب غفلت ہی میں رہے گا۔ جو کچھ اس کے خیال میں ہے اور جو کچھ بیداری میں وہ دیکھتا ہے در حقیقت خواب ہی ہے۔

اس خواب غفلت سے اسکی آنکھیں اس وقت کھلیں گی جب وہ مر جائے گا۔ مرنا کیا ہے؟ الیہ راجعون اللہ کی طرف رجوع کرنے کا نام ہی مرنا ہے۔ یہ رجوع کرنا اختیار کے ساتھ بھی ہے اور اضطرار کے ساتھ بھی ہے۔ موت سے خدا کی طرف ہر نفس کو رجوع کرنا ہی پڑتا ہے۔ یہ رجوع

اضطراری ہے مرنے سے پہلے خدا کی طرف رجوع کرنا مرنے سے پہلے مر جانا ہے۔ اور ایک انسان دوبارہ نہیں مرتا۔ جو مرنے سے پہلے اپنے خدا کی طرف رجوع ہو جاتا ہے وہ ہمیشہ خدا کے ساتھ زندہ ہوتا ہے۔ اس خدا کے ساتھ جسکو کبھی نیند نہیں آتی۔ یہ بندہ خدا کی آنکھ سے دیکھتا ہے، خدا کے کان سے سنتا ہے۔ خدا کے پاؤں سے چلتا ہے۔ اس کی آنکھیں کھل چکی ہیں، یہ جاگ چکا ہے۔ یہ علم تعبیر سے واقف ہے۔ اور اس عالم میں جتنی صورتیں ہیں اور ان صورتوں سے خدا کی جو مراد ہے اسکو وہ جانتا ہے۔ یہ جاننا وحی سے ہو یا کشف سے ہو یا نورِ علم سے ہو۔ ہر صورت میں اسکی معرفت تعلیم الٰہی سے ہوتی ہے۔ اور اس کا علم علم الٰہی سے ہوتا ہے اور اسکی تعبیر تعبیر الٰہی سے ہوتی ہے۔ وہ لوگوں کو خوابِ غفلت سے جگانا چاہتا ہے مگر لوگ اپنی میٹھی نیند میں اسکی خلل اندازی سے ناخوش ہوتے ہیں۔ اسکی آواز ان کو ناگوار گذرتی ہے۔ یہی وجہ ہے جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو خدا کی طرف بلایا تو یہ خوابِ غفلت کے متوالے نہ جاگے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو مجنوں کہا۔ ساحر کہا، شاعر کہا، کاذب کہا۔ حقیقی زندگی کا تصور انہوں نے قبول ہی نہیں کیا۔ کیونکہ وہ بیداری کا عالم ہے۔ اور یہ جس عالم میں تھے وہ خوابِ غفلت کا عالم تھا پھر جیسا آدمی ہوتا ہے ویسا ہی خواب دیکھتا ہے۔ اور خواب میں جو صورتیں نظر آتی ہیں۔ ان صورتوں سے جو اللہ کی مراد ہے اس مراد کو دریافت کرنا وہ لوگ نہیں جانتے بلکہ جو صورتیں خواب میں یا بیداری میں دیکھتے ہیں ان کی تعبیر غلط کرتے ہیں اور غلط سمجھتے ہیں۔ اس عالم میں جو صورتیں نظر آتی ہیں ان کی کوئی حد اور انتہا نہیں ہے۔ یہ صورتیں ہم بیداری میں دیکھ رہے ہیں۔ مگر ان صورتوں کی مثال یوں سمجھئے کہ ایک آدمی دوسرے آدمی کو دیکھتا اور یہ سمجھتا ہے کہ میں نے ایک آدمی کو دیکھا تو یہ غلط ہے۔ آدمی میں خدا نے اپنے اسماء اپنے صفات، اپنے آثار ظاہر فرمائے ہیں۔ پس آدمی کو دیکھنے کی صحیح تعبیر یہ

ہے کہ اس کے پردے میں خدا کے کون کونسے اسماء و صفات ظاہر ہوئے۔
حضور صلی اللہ علیہ وسلم دعا فرماتے تھے۔
"کہ اے اللہ میں تجھ سے ایسی نظر مانگتا ہوں جو تیرے مکرم چہرے پر پڑتی ہے۔" یہ حکمتِ نور یہ ہے اس کا نور اہل کشف پر منکشف ہوتا ہے۔۔۔
درحقیقت یہ وحی الہٰی کا اہل عنایت پر درجہ اول ہے۔ حکمت نوری اہلِ منام پر منکشف ہونے کے بعد عالم مثال تک اس کے ابواب وسیع اور کشادہ ہو جاتے ہیں۔ جس کے بعد اہل المنام ان اشیاء پر مطلع ہوتے ہیں۔ جو حضرت مثالیہ میں ہوتی ہیں۔ مثالی صورتیں وہ ہیں جن کی خیالی صورتیں عندالمنام منکشف ہو چکی ہیں۔ اور خداوند قدوس کی مراد بھی رویا سے یہی ہے۔ اور یہ انبساط (انکشاف) اول مبدأ الوحی الی انبیاء ہے۔ یہی وجہ ہے کہ منامات (خواہیں) اور وحی ایک طاق کے دو چراغ ہیں۔ حضرت عائشہ رض صدیقہ طیبہ طاہرہ نے یہ جو فرمایا ہے کہ سب سے پہلے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر خواب شروع ہوئے تھے۔ وہ رویائے صادقہ ہی تھے۔ چنانچہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جو بھی خواب میں ملاحظہ فرماتے بحالت بیداری انہیں باتوں کو صبح روشن جیسے پاتے تھے۔ حضرت عائشہ صدیقہؓ نے جو فرمایا ہے وہ اپنی جگہ مسلم ہے۔ لیکن حضرت عائشہؓ کا مبلغ علم فقط یہاں تک ہی محدود تھا۔ آگے چلکر حضرت عائشہ صدیقہؓ فرماتی ہیں کہ ان رویائے صادقہ کی مدت تقریباً چھ ماہ تک تھی۔ اس کے بعد حضرت جبرائیل حاضر خدمت ہوئے حضرت عائشہ صدیقہؓ یہ نہیں جانتی تھیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے۔ کہ بلاشک تمام لوگ خواب غفلت میں محو خواب ہیں۔ اور جب مر جائیں گے تو سب کے سب بیدار ہو جائیں گے۔ ہر وہ چیز جو عالم بیداری میں نظر آتی ہے وہ اختلاف احوال کے باوجود اس نیند ہی کی مثال ہے۔ حالانکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم تمام اشیاء ماکان و مایکون کے

عالم تھے اور حضورؐ ہر اس چیز کو جانتے تھے جس کا عالم غیب سے عالم شہادت میں ظہور ہوتا ہے۔ چاہے یہ ظہور من عالم الغیب الی عالم الشہادۃ ظہور فی الحس ہو، یا ظہور فی الخیال یا ظہور فی المثال یہ تینوں صورتیں وحی الٰہی، کشف الٰہی اور اعلام الٰہی سے تھیں۔ اور آپ کے لئے من جانب اللہ تھیں اس لئے کہ اہل تحقیق کے نزدیک عوالم پانچ ہیں۔ یہ سب کے سب اظہار حق کے لئے مقام حضوری ہیں۔

۱ ۔ حضرات الذات
۲ ۔ حضرات الصفات والاسماء
۳ ۔ حضرات الافعال یہ حضرات الربوبیۃ ہے
۴ ۔ حضرات الامثال والخیال
۵ ۔ حضرات الحس والشہادت

ان عوالم خمسہ میں سب سے ادنیٰ یعنی سب سے نیچے عالم مثال ہے لیکن اعلیٰ کے لئے وہ صورت جو باعث انکشاف ہو یہ عالم ہی ہے۔ اور سب سے اعلیٰ عالم غیب مطلق ہے۔ غیب المغیوب ہے۔ جانب آخر سے اس (سب سے نیچا) عالم شہادت ہے۔ یہ حضرات خمسہ کا آخر حضور ہے۔ پس ہر وہ چیز جو عالم شہادت میں ہے۔ عالم مثال کی مثال ہے اور جو کچھ عالم مثال میں ہے وہ حضرت ربوبیت یعنی حضرت الافعال کی تینوں ربوبیت کی صورتیں ہیں۔ اور جو کچھ حضرت ربوبیت میں ہے عالم صفات و اسماء کے وہ امور ہیں جن میں سے ہر امر اسمائے الٰہیہ سے کسی اسم کا متقاضی ہے۔ اور ہر اسم کی صورت صفات الٰہیہ میں سے صفت کی صورت ہے۔ پس ہر وہ چیز جو عالم شہادت میں ہے۔ عالم مثال کیلئے مثال ہے۔ اور جو کچھ عالم مثال میں ہے وہ شیون ربوبیت کی صورتیں ہیں۔ اور ہر صفت ایک چہرہ ہے۔ ذات کیلئے کسی بھی وجود میں ...

باری تعالیٰ کا اس کے ذریعے ظہور ہوتا ہے، پس ہر وہ چیز جو حس میں ظاہر ہوتی ہے۔ یہ عین کیلئے ایک صورت ہے۔ اور وجوہ الحق کے لئے ایک وجہہ (چہرہ) ہے جس نے ذات کا انکشاف کیا ہے۔ اس کا علم کشف معنوی کہلاتا ہے جسکو اللہ تعالیٰ یہ کشف عنایت فرماتا ہے وہ ہر اس چیز میں جو وہ دیکھتا ہے یا سنتا ہے یا شعور و تعقل رکھتا ہے تو اسکو خیر کثیر عطا کیا گیا اسی کی طرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اس قول میں کہ۔

الناس نیام موت یعنی ہر وہ چیز جو ان پر جاری رہتی ہے وہ اس معنی کی صورت ہے جو اللہ کے یہاں ہے۔ اور یہ شے جو جاری علی النائمین ہے حقائق الغیب میں سے ایک حقیقت کی مثال ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہر چیز میں حق کا مشاہدہ فرماتے تھے۔ بلکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم شہود الحق سے کبھی غائب ہی نہ ہوتے تھے۔ جیسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

اللھم انی اسئلك النظر الی وجھك الکریم۔

اس حدیث پاک میں حضورؐ نے شہود الحق اور وجہہ (چہرہ) کی تصریح فرمائی۔ کیونکہ حضورؐ فانی الشہود تھے، پھر فنائے شہود کی کیا لذت ہے جب حضورؐ لذت شہودی کا سوال بالبقا کرتے تھے۔ مختصر یہ کہ حضور کو بعد الفنا لذت شہود الحق و بعد الفرق فی الجمع بین اللہ و بینہ شہود الحق کا ہمیشہ کیلئے سوال کرتے تھے۔ اور جب آپ نے لذت شہود الحق و الجمع عنہ کو پایا تو یہ لذت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو ہمیشہ کیلئے نصیب ہوئی اور وجدانِ لذت الشہود آپ کا نصب العین اور غذا تھی۔ اور یہ عالم الشہود کا مرتبہ اعلیٰ ہے۔ اور فنا بالشہود موت حقیقی ہے۔ جس کی طرف اشارہ فرمایا گیا ہے کہ :۔

کل شیئ ھالك الا وجہہ اور بقا بعد الفنا بیداری حقیقی ہے۔

پس ہر وہ چیز جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حالت بیداری میں دکھائی جاتی تھی، وہ وہی تھی جس کو آپؐ نے خواب میں ملاحظہ فرمایا تھا۔ اگرچہ احوالِ خواب مختلف ہی کیوں نہ ہوں اگرچہ رویا اشیاء بیداری میں حسی ہے اور رویت اشیاء خیالی ہے۔ لیکن اس حیثیت سے کہ یہ دونوں رویت حقیقی کیلئے جو ان کے ماسوا ہے وہ دونوں ایک چیز ہیں (من قبیل واحد) حضور صلی اللہ علیہ وسلم چھ ماہ تک عالم خیالی میں اشیاء کو ملاحظہ فرمایا کرتے تھے بلکہ آپ کی تمام عمر ان انکشافاتِ خیالی، حسی اور لذت شہود الحق ہی میں گذری اور صورتِ خیالی مثالی اور صورتِ حسی میں ان کے معانی کی طرف عبور فرماتے تھے اور ان صورتوں کے معانی کیا ہیں؟ وہ حق ہی تو ہے جو ان صور متعددہ کا متجلی ہے جسکو عرف عام میں حقائق اسماء کہتے ہیں۔ اور حضرت سیدہ صدیقہؓ کا یہ قول مبارک حضور کے خواب کے متعلق بھی خواب میں خواب ہے۔ یعنی لوگ دنیا میں ضرب الامثال اور کشفِ صوری کے مشاہدے میں ہیں ان صورتوں کو اللہ تعالیٰ ان کے افعال احوال اور اقوال کے ساتھ ان کے لئے ذریعہ معرفت بناتا ہے۔ اس طور پر کہ افعال و احوال و اقوال کی صورتیں جو دکھائی جا رہی ہیں۔ اور جو ان لوگوں پہ جاری ہوتی ہیں، ان صورتوں سے ان تجلیوں سے وہ مراد حق تک پہنچیں، مگر ان سے غافل ہیں جیسے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔ اور زمین و آسمان میں اللہ کی بہت سی نشانیاں آیات موجود ہیں۔ جن پر یہ لوگ گذرتے ہیں اور وہ ان نشانیوں سے کتراتے ہیں، اعتراض کرتے ہیں۔ پس ہر وہ چیز جس کا ورود اس قبیل یعنی صورت معینہ پر نفس الامر میں ہے وہ جب کسی ایسی صورت میں مقام یا مثال میں ظاہر ہو جو صورت معینہ کی غیر ہو، تو اسکی تعبیر صورت معینہ یا صورت اصلی سے کی جاتی ہے۔ مثلاً کوئی آدمی حالتِ خواب میں دودھ پیتا ہے تو اس کی تعبیر علم سے کی جائے گی۔ یعنی صورت معینہ (دودھ کی صورت

کی تعبیر علم سے کی جائے گی۔ کیونکہ دودھ جسم کے لئے غذائے اول ہے۔ جس حس میں روح کی غذائے اول نے تمثل کیا ہے۔ اور یہ معلوم ہے کہ روح کی غذا علم ہے۔ پس علم وہ علم جو فطری ہے، وہ علم جو نافع ہے دودھ کی صورت میں ظاہر ہوا۔

کہا جاتا ہے کہ شیخ معقول کو محسوس سے تشبیہہ دیتے ہیں۔ مگر دیکھئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دودھ سے علم کی تعبیر میں محسوس سے معقول کو تعبیر فرمایا ہے۔ کتاب وسنت میں اس قسم کی بے شمار مثالیں موجود ہیں مثلاً :-

مثل نورہ کمشکوٰۃ فیہا مصباح

نور الٰہی کو طاق سے مثال دی گئی۔ مصباح (چراغ) و فانوس وغیرہ سے مثال دی گئی۔

اگر ذوق صحیح نہ ہو تو دیانت علمی کا تقاضا یہ ہے کہ جس مسئلہ پر کچھ لکھنا ہے اس مسئلہ پر علمی بصیرت کے بغیر لب کشائی نہ کی جائے۔ شیخ نے عالم مثال وخیال کو یہاں تک وسعت دی ہے کہ عالم حس وشہادت کو بھی وہ خیال ومثال ہی ثابت کر رہے ہیں۔ اور حدیث مبارکہ الناس نیام سے بھی یہی حقیقت واضح ہوتی ہے۔

پس وحدت معقولہ کثرت محسوسہ کی صورت میں عیاں ہے اور حقائق الٰہیہ صور امکانیہ کی صورتوں میں نمایاں ہیں۔ کمال معرفت یہی ہے کہ حقیقت جس طور پر واقع ہے اس طور پر اس کا مشاہدہ کیا جائے اور جیسا مشاہدہ ہے ویسا ہی بیان کیا جائے۔

اس جملہ معترضہ کے بعد، علم اور دودھ دونوں کے درمیان مناسبت ظاہر ہے۔ اس کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی ہوتی تھی تو آپ محسوسات سے متجاوز اور کنارہ کش ہو جاتے تھے اور حاضرین سے غائب ہو جاتے تھے۔

اور جب یہ کیفیت آپ سے رفع ہو جاتی تو آپ واپس اپنی حالت میں لوٹ آتے تھے اور ان تمام اشیاء کو پاتے تھے جن سے آپ غائب ہوئے تھے۔ لیکن حضرۃ الخیال میں یہ کیفیت آپ کی نہیں ہوتی تھی۔ مگر اس کے باوجود آپ نائم متصور نہیں کئے جاتے تھے۔ اسی طرح جب کبھی فرشتہ وحی (جبرائیلؑ) آدمی کی صورت میں آتا تو یہ آپ کی حضرت الخیال میں سے ہوتا تھا۔ کیونکہ وہ درحقیقت آدمی نہیں ہوتا تھا۔ بلکہ وہ صورت انسان میں ایک فرشتہ ہوتا تھا۔ یہاں تک کہ جب وہ اپنی اصلی صورت اپناتا تو آپؐ ناظر عارف سے فرماتے

هٰذا جبرائیل اتاکم لیعلمکم دینکم۔

اور آپؐ کبھی یہ بھی فرماتے تھے کہ اس آدمی کو میرے پاس واپس لاؤ اس مقام پر اس کو آدمی کا نام دیدیتے۔ کیونکہ وہ صورتِ آدمیت میں ظاہر ہوا تھا۔ اور پھر آپ نے جبرائیل اس لئے پکارا کہ وہ اپنی اصلی صورت کی طرف مائل اور راجع ہوا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم دونوں قول میں صادق صدق العین ہیں۔ اسلئے کہ وہ عین حسی کے اندر آدمی تھا۔ اور عین معنوی حقیقی کے اندر بلاشک جبرائیل تھے۔

حضرت یوسفؑ نے فرمایا بیشک میں نے گیارہ ستارے اور شمس وقمر کو خواب میں دیکھا ہے کہ وہ مجھے سجدہ کر رہے ہیں۔ حضرت یوسفؑ نے اپنے بھائیوں کو صورت کواکب میں دیکھا اور اپنے والد اور والدہ کو صورت شمس وقمر میں دیکھا۔ یہ اس لئے کہ یہ خواب من جانب حضرت یوسف ہی تھا۔ لیکن یہ خواب فقط منجانب رائی تھا (دیکھنے والے) جو خواب ہوتا ہے اس کا فقط دیکھنے والے ہی کو ہوتا ہے۔ اور من جانب الرائی والمرئی ہوتا تو برادر یوسف کا ظہور ستاروں کی صورت میں ہوتا اور ان کے والد و والدہ کا ظہور الشمس والقمر ہوتا۔ یہی مراد اس سے ہوتی۔ لیکن یہ خواب فقط من الرائی تھا۔ وجہ سے اس کا علم و ادراک حضرت یوسف علیہ السلام کے خزانہ خیال میں

حضرت یعقوبؑ کو بھی اس کا علم ہوگیا کہ یہ خواب من الرائی ہے۔ اسلئے جب یوسف علیہ السلام نے خواب کا قصہ بیان کیا تو جواب میں حضرت یعقوب نے فرمایا:۔

لاتقصص رؤیاک الخ یہ خواب اپنے بھائیوں سے نہ کہنا ورنہ وہ تجھ سے مکر کریں گے۔

پھر آپ نے اپنے بیٹوں کو بھی مکر سے بری کیا۔ اور اس کو شیطان کی طرف منسوب کیا۔ فرمایا:۔

ان الشیطان للانسان عدو مبین۔ حالانکہ یہ عین کیا تھا یعقوب علیہ السلام یہ بھی جانتے تھے کہ یہ اللہ کی طرف سے ایک نعمتِ خصوصی ہے۔ اور تمام بھائیوں میں سے یوسف کا انتخاب اللہ کا انعام عظیم ہے۔ اگر اس خواب کا قصہ وہ اپنے بھائیوں پر بیان کرتے۔ تو اس سے ان کے قلوب میں حسد اور تعصب پیدا ہو جاتا۔ اسی وجہ سے حضرت یعقوب علیہ السلام نے منع فرمایا لا تقصص اور مکر کی نسبت شیطان کی طرف کی۔ اور اپنے بیٹوں کو اس مکر سے بری فرمایا: تاکہ یوسف علیہ السلام کا قلبی تزکیہ قائم رہے۔ بھائیوں پر بدگمانی کرنے سے آپ کا دل پاک رہے، یہ اس لئے بھی ضروری تھا کہ آپ کی تعلیم و تربیت غور و پرداخت میں یعقوب علیہ السلام اس امر کا خیال رکھتے تھے کہ آپ منصب نبوت پر فائز ہونے والے ہیں۔ اور نبوت کے لیئے شرح صدر، صفائے قلب اور تطہیر باطنی لازمی چیز ہے۔

ان مصالح کے پیش نظر آپ نے (مکر سے) اپنے بیٹوں کو بری فرمایا اور مکر کی نسبت شیطان کی طرف فرمائی۔ شیخ فرماتے ہیں یہ عین مکر تھا۔ کیونکہ فص نوحی میں فرما چکے ہیں کہ "دعوت دین کیا ہے درا صل مدعو کے ساتھ مکر ہے"۔ اور معلوم ہو چکا ہے کہ مکر بھی عین ثابتہ کا ایک حال ہے۔ اس لحاظ سے شیطان کی فرمانبرداری اور شیطانی فعل کی حقیقت بھی اس سے زیادہ کچھ نہیں ہے کہ وہ سب بھی من جانب اللہ ہی ہیں

اور بعد میں یوسف علیہ السلام نے فرمایا:۔

ھذا تاویل رویای من قبل قد جعلھا ربی حقا۔

یعنی میرے اس خواب کو اللہ تعالیٰ نے عالم حس میں ظاہر فرمایا۔ بعد اس کے کہ وہ صورت الخیال میں تھا۔ صورت الخیالیہ کے حق ہونے کے معنی یہ ہیں کہ وہ مشاہدہ عند الحس، میں صورۃ العقلیہ اور صورۃ الشخص مثالیہ کے مطابق ہوں اس لئے کہ انوار کبھی عالم القدس سے ہوتا ہے اور کبھی عالم المثال سے اور صورت مثالیہ حق ہی ہوتی ہے۔ یعنی معنی عقلی کے مطابق ہوتی ہے۔ اور اسی طرح صورت خارجیہ بھی ہمیشہ صورت مثالیہ ہی کے مطابق ہوتی ہے۔ اسی وجہ سے حضور نے فرمایا الناس نیام۔ پس حضرت یوسفؑ کا یہ قول کہ قد جعلھا ربی حقا بمنزلہ اس شخص کے ہے جس نے خواب میں دیکھا کہ اس نے ایک خواب دیکھا اور خواب میں اٹھا اس کی تعبیر کی مگر وہ نہیں جانتا کہ وہ ابھی خواب ہی میں ہے۔ اور وہ جب جاگتا ہے تو وہ کہتا ہے کہ میں نے ایسا دیکھا، وہ کہتا ہے کہ گویا میں جاگا اور میں نے خواب کی تعبیر کی وہ بھی اسی کے مانند ہے۔ اس مذکورہ بالا تحقیق پر نظر و فکر کرنے کے بعد ذرا دیکھئے کہ ادراکِ محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور ادراک یوسف علیہ السلام میں کتنا فرق ہے۔؟

حضرت یوسف علیہ السلام نے فرمایا:۔

ھذا تاویل رویای من قبل قد جعلھا ربی حقا۔

آپ نے خواب کی صورتِ محسوس کو حق فرمایا، یعنی اللہ نے اس صورت خیالی کو حسی بنایا، در حقیقت خزانہ خیال میں جو چیز آتی ہے وہ محسوسات ہی سے آتی ہے۔ اور خیال میں جو صورتیں آتی ہیں وہ محسوسات ہی کی صورتیں ہوتی ہیں۔ کیونکہ محسوسات ہی خیال کا عین ہیں۔ پس وہ حق جو یوسف علیہ السلام کو محسوس ہوا بعینہ وہی تھا جو خیال میں تھا۔ پس خیال اور حس میں

دراصل کوئی فرق نہیں ہے۔ مگر اس حقیقت کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے واضح فرمایا جب کہ یہ فرمایا۔ الناس نیام ۔ حضرت یوسف علیہ السلام کے یہاں خیال اور حس میں جو امتیاز تھا۔ اس کی تعبیر خواب سے کی جائے گی اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حسی اور خارجی صورتوں کو اور خیالی صورتوں کو خیال بلکہ خیال در خیال بنا دیا۔ اس حقیقت سے کہ دنیاوی زندگی کو خواب غفلت قرار دیا اور دو حق تعالیٰ جو اپنی حقیقت اور ہویت کے ساتھ حسی اور خارجی صورتوں میں جلوہ گر ہے جب تک کوئی اس خواب غفلت سے بیدار نہ ہو جائے جلوہ گر نظر نہیں آسکتا۔ جکو زندگی کہا جائے۔ یہ خواب غفلت ہے کہ موت کے بغیر اس سے بیداری ممکن نہیں ۔ "فنا فی اللہ" اسی انتباہ اور بیداری کا نام ہے۔

ہم جس کو ماسوائے اللہ یا عالم کہتے ہیں اس کو حق کے ساتھ ایسی نسبت ہے جیسے کسی شخص کے ساتھ سائے کو نسبت ہوتی ہے۔

پس عالم ظل اللہ ہے۔

ماسوائے اللہ عرف عام میں مستعمل ہے ۔ ورنہ عرف خاص میں اہلِ تحقیق کے نزدیک ماسوائے اللہ کا کوئی وجود نہیں ہے ۔ اگرچہ ماسوائے اللہ کا اطلاق محض اعتباری ہے۔ اور یہ اعتبار عقلی جو ہے وہ کیا ہے۔؟ وہ صفات و تعینات ہیں وہ کیا ہیں وہ حقائق اسمائیہ ہیں جن کو ہم ذاتِ حق سے منسوب کرتے ہیں۔ اور جن میں اسمائے الٰہیہ کی صورتیں ہیں۔ کیونکہ وجود میں سوائے اللہ کے کوئی نہیں ۔ وجود اضافی سے جو عین اعیانِ تعیناتِ کی کثرت کا اعتبار پیدا ہوا ہے اسکی حقیقت کیا ہے ؟ یہ معلوماتِ حق ہی کی صورتیں تو ہیں انہی کا نام ماسوائے اللہ یا عالم ہے ۔ مگر جب ان معلوماتِ حق کو وجود مطلق کے ساتھ منسوب کیا جائے گا تو یہ نسبت ویسی ہوگی جیسے شخص اور ظل میں نسبت ہوتی ہے۔

پس وجود اضافی جو قیدِ تعینات سے مقید ہے وہ ظل اللہ ہے۔
عالم کی طرف وجود کی نسبت بالکل شخص اور ظل کی سی نسبت ہے۔ کیونکہ
ظل کا وجود حس میں ضرور ہے۔ پس وجود حقیقت کی طرف منسوب ہونے
سے عین حق ہے اور عالم کی طرف نسبت ہونے سے غیر حق ہے۔
پس جس طرح ظل فی نفسہٖ معدوم اور موجود بالشخص ہے۔ اسی طرح
عالم فی نفسہٖ معدوم اور موجود بالحق ہے۔ اسی لئے عالم کو ظل اللہ کہا گیا۔
کیونکہ ظل بلاشک حس میں موجود ہے۔ لیکن اس کا ظہور اس وقت ہوگا جب
وہاں کوئی شخص یا چیز ہو جس میں وہ ظل ظاہر ہو۔ یہاں تک کہ وہ ذات حس
میں وہ ظاہر ہوتا ہے۔ اگر تم اس کو معدوم کر سکو تو وہ ظل ذہن میں معقول ہو
خارج میں اور حس میں موجود نہ ہوگا۔ بلکہ ذی ظل کی ذات میں بالقوۃ ہوگا
جیسے درخت گٹھلی میں بالقوی ہوتا ہے۔ پس یہ ظلِ الٰہی جو عالم کا مسمّٰی ہے
کا محلِ ظہور اعیان ممکنات ہیں اور اعیان پر یہ ظل بچھے ہوئے ہیں۔
شیخؒ کے ارشاد کا مطلب یہ ہے کہ ظل کے لئے شخص کا وجود ضروری ہے
جس سے وہ ظل منفصل ہے اور اسی طرح ظل کے لئے وہ محل بھی ضروری ہے جہاں وہ
ظل واقع ہو۔ اور اسی طرح وہ نور بھی ضروری ہے جس سے یہ ظل ممتاز ہو سکے۔
پس وجود مطلق شخص ہے اور محل ظل اعیان ممکنات ہیں
اعیان ممکنات معدوم بھی ہو جائیں تو ظل محسوس نہ رہے گا۔ بلکہ معقول
ہو گا۔ ذی ظل کی ذات میں بالقوت موجود ہو گا۔ اور وہ نور جس سے ظل ممتاز
ہوتا ہے، وہ اللہ کا اسم الظاہر ہے۔ اگر عالم وجود حق سے منفصل نہ ہوتا تو
ظل موجود نہ ہوتا اور عالم عدم اصلی میں رہ جاتا۔
موجد سے قطع نظر کرتے ہوئے بھی ظل کے لئے محل ضروری ہے۔ اور تخلیق
عالم سے پہلے اللہ ہی اللہ تھا۔ اور اس سے پہلے کوئی چیز اس کے ساتھ نہ تھی
اس کی ذات عالم اور اہل عالم سے غنی ہے۔

یہاں ظل اور ذی ظل میں امتیاز ملحوظ نہیں ہے۔ کیونکہ قبل تخلیق بھی اللہ علیم تھا اور اسکی علمی صورتیں ہی معلومات تھیں۔ اور معلومات ہی موجودات تھیں۔ مگر شدتِ نور میں تقیدات و تعینات غیب کے غیب ہی میں رہتے۔

حقائق ممکنہ کے آئینوں میں حقائق الٰہیہ نے پہلے پہل اپنا منہ دیکھا تو اس کے مرتبے کا نام حقیقت الحقائق اور حقیقت محمدیہ ہوا، اور جب حقائق ممکنہ کا پرتو اعیانِ ممکنہ پہ پڑا تو اس پرتو کا نام ہی ماسوا ء اللہ یا عالم یا ظل اللہ ہوا۔

نورِ وجود سے بُعد و دُوری ہو جانے سے اعیانِ ممکنات تاریک ہیں۔ جب ان پر وہ نور پڑا جو ان کی تاریکیوں کو نور سے جدا کرتا ہے تو ان عدم تاریکیوں نے وجودی نور کو اتنا متاثر کیا کہ نورانیت ظلمت کی طرف مائل ہو گئی۔ اور نورِ وجود خفا کی طرف مائل ہو کر ان سائیوں کی طرح ہو گیا جو اشخاص سے نسبت رکھتے ہیں۔ اگر اعیان ممکنات کا تقید عدمی نہ ہوتا تو انتہائے نور میں وجود ناقابلِ ادراک ہوتا۔ پھر جو کوئی بھی تعین ظلمانی سے محجوب ہو گیا۔ اس نے عالم کا مشاہدہ کیا اور حق کا مشاہدہ نہیں کیا۔ اور وہ ایسے اندھیرے میں ہے جہاں اسے کچھ دکھائی نہیں دیتا اور جو کوئی ان حجابات کے تعین سے باہر نکل آیا۔ اس نے حق کا مشاہدہ کیا اور ظلمتوں کے پردے چاک کر دیئے۔ اور وہ حجاب نور میں چھپ گیا۔ اس کو ظلمتیں نظر نہیں آئیں اور وہ ذات میں واصل ہو کر ظل سے محجوب ہو گیا۔ اور جو ان دونوں پردوں میں نہ چھپا اس نے خلق کی تاریکیوں اور ظلمتوں میں نور حق کا مشاہدہ کیا۔ شیخ فرماتے ہیں کہ ایک جہت سے ہمیں حق معلوم ہے اور دوسری وجہ سے حق مجہول ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ہم حق کو مجملاً جانتے ہیں۔ اور مفصلاً نہیں جانتے۔ مجملاً جاننا یہ ہے کہ مقیدات اور تعینات میں اس کا

ظہور ہے۔ اسی کا نام معرفتِ اسمِ علی ہے۔ اور چونکہ اطلاق معرفت میں حق تعالیٰ پر ہماری معرفت محیط ہو جاتی ہے اور وہ محاط ہو جاتا ہے اور اسکی لامتناہی تجلیاں ہمارے احاطہ معرفت میں آجاتی ہیں تو محدود ہو جاتی ہیں۔ اسلئے یہ معرفت ممتنع ہے۔ اور اسی جہت سے شیخ نے فرمایا ہے۔ کہ حق تفصیلی معرفت سے معلوم نہیں ہے۔

شیخ فرماتے ہیں کہ تم اپنے رب کی طرف نہیں دیکھتے؟ کہ اس نے سائے کو کیسے بچھایا؟ شیخ کا مطلب یہ ہے کہ اسم نور سے صورتِ عالم میں اور اعیانِ ممکنات میں سائے کو خدا نے معین فرمایا ولوشاء لجعلہٗ ساکنا اگر خدا چاہتا تو سائے کو ساکن کر دیتا۔ ساکن کا مطلب شیخ یہ لیتے ہیں کہ وہ بالقوی ذی ظل نہ ہوں۔ اور بالقوی ہونے سے شیخ کا مطلب یہ ہے کہ وہ وجود اضافی مقید ہیں جس کو ظل سے تعبیر کیا گیا ہے۔ وہ بحالت سکون وجود مطلق میں ہوتا اور ظہور کی طرف حرکت میں نہ آتا۔ جیسے کہ سایہ پھیلنے سے پہلے اور چھپنے کے بعد وجود شخص میں ساکن ہوتا ہے۔ پس غیب و شہادت دو امر ہیں غیب اپنی جگہ ہمیشہ غیب ہے۔ جو چیز عالم شہادت کی طرف ظہور پذیر نہیں ہے وہ ساکن ہے۔ اور جو چیز عالم شہادت کی طرف حرکت میں آکر ظاہر ہوئی ہے۔ وہ حقیقت میں ساکن ہے۔ پھر فرماتے ہیں:۔

ثم جعلنا الشمس علیہ دلیلا وھو اسمہٗ النور الذی قلناہ۔

یعنی اللہ تعالیٰ نے سایہ پر آفتاب کو دلیل بنایا۔ آفتاب کیا ہے؟ یہ بھی اللہ کے اسم نور کی تجلی ہے۔ اور اسم نور ہی وجود خارجی اور حسّی ہے اور حس اسی کا مشاہدہ کرتی ہے۔ پس نور نہ ہو تو ظلال یعنی سایوں کا کوئی عین باقی نہ رہے۔ سائے ہمیشہ نور ہی کے ساتھ پائے جا سکتے ہیں۔ پھر فرمایا:۔

ثم قبضناہ قبضا یسیرا الینا ۔ کہہ کر حق تعالیٰ نے ظل کو اپنی طرف اضافت دی اور یہ ظاہر فرمایا کہ وہ اس کی ظل ہے۔ اسی سے ظاہر ہوئی اور اسی میں چھپ گئی

ذات منبعِ ظلال ہے ۔ اور سب امر اسی کی طرف رجوع کرتے ہیں ۔ پس وہی وہ ہے کوئی اس کا غیر نہیں ہے ۔ جب ظلِ عالم ظہور سے قبض کی گئی تو وہ غیب میں باقی رہی، اس صورت میں کہ وہ غیر ظاہر ہے ۔

آسانی کے ساتھ سائے کو قبض کرنے کے معنی یہ ہیں کہ تجلّی دائمی ممدود کے مقابلہ میں مقبوض نسبتاً آسان ہے ۔ پس عالم تعین و تقید کے اعتبار سے وجود مطلق کا غیر ہے ۔ اور ھوا اور ھویت کے اعتبار سے عین حق ہے اور کثرتِ صور اور کثرتِ نقوش کے لحاظ سے ہر صورت ایک دوسرے سے غیر ہے ۔ اس اعتبار سے اس پر ماسوی اللہ اور غیر اللہ کا اطلاق صادق آتا ہے ۔

جب حقیقت اس طور پر ہے تو عالم ایک وہمی امر ہے ۔ جس کا کوئی وجود حقیقی نہیں ہے ۔ اور یہی معنی خیال کے ہیں ۔ کہ جب تم یہ کہتے ہو کہ عالم خیال ہے تمہیں متخیل ہوتا ہے کہ عالم ایک امر زائد ہے قائم بنفسہ ہے ، خارج عن الحق ہے حالانکہ حقیقت اس طور پر نہیں ہے ۔ عالم کے لئے کوئی وجود حقیقی نہیں ہے ۔ ہاں وجودِ حق سے متصل ہونے کی نسبت عالم کو بالکل ایسی ہے جیسے سائے کو شخص سے ہوتی ہے ۔ اور جس طرح سایہ شخص سے جدا نہیں ہو سکتا اسی طرح محال ہے کہ عالم اس نسبتِ اتصال حق سے زائل ہو جائے ۔

یہ بات ذہن نشین رکھئے کہ سایہ اور شخص میں جو نسبت اتصال ہے ۔ اس میں دوئی پائی جاتی ہے ۔ مگر نورِ وجود سے ظل عالم کو جو نسبت ہے وہ دوئی کے شائبہ سے پاک ہے ۔ گویا وجود مقید کے آئینہ میں وجود مطلق کا مشاہدہ ہوتا ہے اسی سے شیخ فرماتے ہیں ۔:۔

"تم اپنے عین کو پہچانو، تم کون ہو ؟ تمہاری ہویت کیا ہے ؟ اور حق سے تمہاری کیا نسبت ہے ؟ کس جہت سے تم غیر حق ہو ؟ کس جہت سے تم عالم ہو ؟ اور کس جہت سے تم عالم نہیں ہو ؟ اس میں مراتب علمی پوشیدہ ہیں ۔ کوئی عالم ہے کوئی اس سے زیادہ عالم ہے اور کوئی سب سے زیادہ عالم ہے ۔"

اسی طرح عارفوں کے مشاہدات بھی اس میں مختلف ہیں جس کے تعین میں مشاہدہ اور کثرت ہے۔ وہ خلق کو دیکھنے والا ہے۔ اور جس نے ایک وجود کو ان تمام صورتوں میں جلوہ گر دیکھا اس نے حق کا مشاہدہ کیا۔ اور جس نے خلق و حق دونوں کا مشاہدہ کیا۔ اس نے مقید و مطلق کے دونوں وجوہ کو دیکھا۔ اس اعتبار سے کہ حقیقت واحدہ کے دونوں جہات کا مشاہدہ کیا۔ اور جس نے حقیقت کلی کا مشاہدہ کیا اور یہ دیکھا کہ وہ ذات کے اعتبار سے احد ہے۔ اور اور نسبتوں کی اضافات کے اعتبار سے کثیر ہے۔ اور کثرت کو اسمائے کلیہ کے ساتھ دیکھا وہ اہل اللہ میں سے ہے وہ عارفان باللہ میں سے ہے۔ اس نے حق معرفت ادا کیا اور جس نے حق کو دیکھا اور خلق کو نہ دیکھا وہ صاحب حال ہے، مقام فنا میں ہے، مقام جمع میں ہے۔ اور جس نے حق کو خلق میں دیکھا، اور خلق کو حق میں دیکھا اس کا مشاہدہ کامل ہے۔ وہ فنا کے بعد مقام بقا میں ہے۔ اور وہ جمع کے بعد مقام فرق میں ہے۔ اور یہ مقام استقامت میں ہے۔ اور وہ سب سے زیادہ عالم ہے۔

فرماتے ہیں۔ پس حق کو ظل خاص سے نسبت خاص ہوتی ہے۔ اس نسبت سے حق صغیر کبیر صاف اصفا مشہود ہوتا ہے۔ جیسے کہ نور کو شیشے سے نسبت ہے۔ شیشے میں دیکھنے والوں سے حجاب میں ہونے کے سبب رنگ برنگ ہوتا رہتا ہے در اصل اس کا کوئی رنگ نہیں ہے۔ لیکن اسی طرح آبگینہ کے رنگ سے وہ مختلف رنگوں میں دکھائی دیتا ہے اور میں اس کو تمہاری حقیقت کی مثال خدا کے ساتھ بعینہ دیکھتا ہوں۔ اب اگر تم کہو کہ نور شیشے کی سبزی کے سبب سے سبز ہے تو تم سچ کہتے ہو اور اس وقت تمہارا شاہد حس ہے۔ اور اگر تم کہو کہ وہ سبز نہیں ہے اور نہ اس کا اصل میں کوئی رنگ ہے۔ کیونکہ یہ تم کو دلیل سے معلوم ہوتا ہے۔ یہ بھی تم سچ کہتے ہو۔ اور اس وقت تمہارا شاہد نظر عقلی صحیح ہے۔ پس یہ نور ظل سے ہے اسیطرح تمہاری نوع سے جو کوئی صفائی کے سبب سے حق تعالیٰ کے ساتھ زیادہ متحقق ہے۔ تو اس میں حق تعالیٰ کی صورت دوسرے مظاہر سے زیادہ ظاہر ہوتی ہے اور ہمارے

نوع انسان سے بعض ایسے ہیں کہ حق تعالیٰ ان کا سمع اور بصر اور کل قوی اور جوارح ہو جاتا ہے۔ کیونکہ اس امر سے شارع نے حق تعالیٰ کی طرف سے خبر دی ہے اور اس کے ساتھ بھی وہ عین ظل باقی رہتا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ مظاہر مختلفہ کی نسبت سے حق کا ظہور مختلف ہے۔ جس طرح مختلف رنگ کے شیشوں میں سے مختلف رنگ کی شعاعیں مختلف رنگوں میں ظاہر ہوتی ہیں۔ حالانکہ نور کا کوئی رنگ نہیں ہے۔ اور شیشہ بے رنگ ہو اور فانوس بے رنگ ہو صاف شفاف ہو نور صاف فانوس کے پردے سے نظر آتا ہے۔ اور اگر شیشہ مکدر ہو تو وہ نور مکدر ہو جاتا ہے۔ پس تمہاری حقیقت شیشے کی سی ہے۔

یہی حال نورِ وجود کا ہے جو عالم میں جاری وساری ہے اور اعیان کی رنگا رنگی سے رنگ برنگ نظر آتا ہے۔ ان کی صفائی سے صاف نظر آتا ہے ان کی کدورت سے مکدر نظر آتا ہے۔ یہ اعیان ممکنات کیا ہیں۔ دراصل اعیان ثابتہ کے سائے اور پرچھائیاں ہیں۔ جو تجلی حق سے اسی صورت میں نظر آتے ہیں جس کا وہ عین ہیں۔ آئینے کو ظلِ نوری کہا گیا ہے۔ مگر انسان صفائے نفس اور نورِ قلب کی حالت میں حق تعالیٰ کا مظہرِ جامع اور آئینۂ کلی ہے۔ اور مقام قرب میں جہاں اللہ تعالیٰ اس کے اعضا اور جوارح بن جاتا ہے۔ وہاں اس کا ظل باقی رہنے کے یہ معنی ہیں کہ سمعہٗ بصرہٗ میں (ہٗ) کی ضمیر بندے ہی کی طرف راجع ہے۔ جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ حق بندے کا ظاہر و باطن اعضا و جوارح سب کچھ بن گیا پھر بھی بندے کا عین باقی ہے یہ عین ہی وہ ظل ہے جو خارج میں معدوم بھی ہو جائے تو پھر بالقوی موجود رہتا ہے۔ اور یہ ہم بتا چکے ہیں کہ بالقوی موجود رہنے کے معنی اس کے سوا کچھ نہیں کہ وہ غیب مطلق میں ساکن ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ بندہ حق کے ساتھ متحقق ہو گیا۔ اور اپنی صفات سے فنا ہو کر حق کی صفات کے ساتھ باقی ہو گیا۔ اسلئے کہ اس کے مقام صفات میں حق قائم

ہو گیا۔ اور جب وہ اپنی ذات سے ذات حق میں فنا ہوا تو اس کے مقام ذات میں حق قائم ہو گیا۔ پہلا قرب قرب نوافل کہلاتا ہے، اس سے اعلیٰ قرب قرب ثانی اور قرب فرائض ہے۔ جس میں بندہ اپنی ذات سے فانی ہو کر باقی بالحق ہوتا ہے اور حق اس کے ساتھ سنتا ہے۔ دیکھتا ہے۔ یہاں بندہ حق کے لئے سمع و بصر بنجاتا ہے۔ بلکہ صورت حق بنجاتا ہے۔ اس ذات گرامی کی طرح جسکے حق میں کہا گیا ہے۔ نہیں پھینکا آپ نے جبکہ آپ نے پھینکا اللہ نے پھینکا۔

پس جب وجود اضافی جسکو ظل کہا جاتا ہے اسکی حقیقت اس سے زیادہ کچھ نہیں ہے کہ وہ وجود حق سے یہ نسبت رکھتا ہے کہ وہ اسمیں تجلی فرماتا ہے پس تمہارا یہ خیال اور یہ وہم جو تمہارے نفس میں پیدا ہوا کہ تم موجود ہو اور قائم بہ نفسہ ہو۔ خیال باطل ہے۔ اور اسی طرح جو کچھ تم اپنے سوا ادراک کرتے ہو اور جسکو تم غیر حق سمجھتے ہو، وہ سب وجود اضافی ہے، جو تمہارے تصور میں وجود مستقل معلوم ہوتا ہے۔ یہ خیال در خیال کیونکہ تم خیال ہو اور سوائے خدا کے تمہیں جو خیال ہوتا ہے اسی کا نام خیال در خیال ہے۔

فرماتے ہیں وجود حق صرف اللہ ہی کیلئے خاص ہے لیعنی وجود صرف خدائے وحدہٗ لاشریک کیلئے ہے نہ وجود اس کا غیر ہے نہ اسکے غیر کیلئے موجود ہے، لیعنی وجود بحیثیت ذات اور بحیثیت عین ھو اللہ ہے، بحیثیت اسماء ھو اللہ نہیں ہے کیونکہ اسماء کے مدلول کیلئے دو مدلول ہیں۔ پہلا مدلول اسکا عین ہے وہ عین مسمیٰ، دوسرا مدلول وہ ہے جس میں ایک اسم دوسرے اسم سے منفصل اور متمیز ہوتا ہے اور یہ امتیاز بربنائے صفات ہوتا ہے۔ اور یہ آپ جانتے ہیں کہ صفات خواہ سلبیہ ہوں یا ایجابیہ اضافی ہوں یا محض اعتباری ہوں یا اضافیت اور لمتعینات کی صفات ہوں۔ بہر حال وجود حق آئینہ ہے اور اعیان کی صورت میں صفات حق ہی متجلی ہیں۔ اور خیال کے آئینے میں وہی ظاہر ہیں۔ آئینے سے باہر

اسکی کوئی مستقل حقیقت نہیں ہے۔ کیونکہ ان کا وجود قائم بہ نفسہ نہیں ہے۔ وہ ایک مثال ہے جو متخیل ہے، خیال نہیں تو مثال نہیں۔

نوریہ کی فص کلمۂ یوسفیہ

یہ حکمت نوری ہے اس کا نور حضرت خیال پر منبسط ہوتا ہے اور داہل عنایت یعنی پیغمبروں میں وحی الہی کا آغاز اسی سے ہوتا ہے حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ پہلے جس سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو وحی شروع ہوئی یہی سچے خواب تھے پھر جو خواب آنحضرتؐ دیکھتے تھے وہ طلوع صبح کے مانند ظاہر ہوتے تھے۔ آپ فرماتی ہیں کہ ان خوابوں میں کسی قسم کا خفاء اور راستتاء نہ ہوتا تھا اور یہاں تک انھیں کا مبلغ علم تھا دوسروں کا علم اس قدر نہ تھا اور ایسے خواب آنحضرتؐ پر چھ مہینے تک ظاہر ہوتے رہے پھر آپ کے پاس فرشتہ آیا اور آپ یہ نہ جانتی تھیں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ "تمام لوگ خواب میں ہیں جب وہ مریں گے تو بیدار ہوں گے"!

اور جتنی چیزیں کہ خواب کے وقت دیکھی جاتی ہیں وہ اسی قبیل سے ہوتی ہیں اور ان میں تعبیر کی حاجت ہوتی ہے اگرچہ حالات مختلف ہوتے رہیں پھر ان کے کہنے کے موافق چھ مہینے گزر گئے بلکہ انسان کی عمر کی بھی یہی حالت ہے کیونکہ یہ خواب در خواب ہے اور جتنے واردات اس قبیل کے ہوتے ہیں ان کا نام عالم خیال ہے۔ اسی واسطے ان امور کی تعبیر ہوتی ہے جو بنفسہٖ کسی ایک صورت پر ہیں۔ لیکن وہ کسی اور صورت میں ظاہر ہوئے ہیں۔ پھر تعبیر دینے والا اس صورت سے جس کو اس نے خواب میں دیکھا ہے۔ اس صورت کی طرف تجاوز کر جاتا ہے جس پر وہ اصل میں ہے۔ اگر اس نے سچی تعبیر دی ہے جیسے علم دودھ کی صورت میں ظاہر ہوا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی تعبیر دی اور فرمایا کہ اس دودھ کی صورت

کا مآل علم ہے۔ اور جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس وحی آتی تھی تو آپ سے روزمرہ کے محسوسات لے لئے جاتے اور آپ کسی کپڑے سے ڈھانک لئے جاتے اور ان حاضرین سے جو آپ کے پاس ہوتے تھے۔ اس وقت آپ غائب ہو جاتے۔ اور جب آپ سے یہ حالت دور ہو جاتی تو پھر وہ چیزیں اپنے اپنے محل پر عود کرتی تھیں۔ اور آپ ان باتوں کو عالم خیال میں ادراک کرتے تھے۔ مگر اس وقت آنحضرت کو نائم اور صاحب خواب نہیں کہتے تھے۔ اور اسی طرح آپ کے پاس جب فرشتہ مرد کی صورت میں آتا تھا تو وہ بھی عالم خیال میں تھا کیونکہ وہ دراصل مرد نہیں ہے بلکہ وہ فرشتہ ہے جو انسان کی صورت میں آیا ہے۔ لیکن اہل نظر پہچاننے والے نے تعبیر دی اور اس کی اصلی صورت کو پہنچ گئے۔ اور فرمایا کہ یہ جبرئیل ہیں۔ تمھارے پاس تم کو تمھارے دین کی باتیں سکھلانے کو آئے تھے۔ اور حاضرین سے آپ نے فرمایا کہ اس آدمی کو میرے پاس پلٹا لاؤ۔ پس اس میں آپ نے صورت کی نسبت سے جس میں وہ لوگوں کے پاس ظاہر ہوئے تھے ان کا نام آدمی رکھا پھر فرمایا کہ یہ جبرئیل ہیں۔

پس اس میں آپ نے ان کے آدمی کی خیالی صورت کے مآل کو اعتبار کیا۔ اور آپ دونوں باتوں میں سچے تھے۔ پہلے میں آپ نے عین حسی یعنی چشم کی تصدیق کی۔ اور دوسرے میں یعنی ان کو جبرئیل کہتے ہیں۔ آپ نے بصیرت یعنی قلب کی تصدیق فرمائی کیونکہ وہ واقعی جبرئیل تھے اور حضرت یوسف صدیق نے فرمایا کہ انی رایت احد عشر کوکبا والشمس والقمر رایتھم لی ساجدین۔ میں نے گیارہ ستارے اور آفتاب اور ماہتاب کو دیکھا کہ وہ مجھ کو سجدہ کر رہے ہیں۔ پس آپ نے بھائیوں کو ستارہ کی صورت میں دیکھا اور والد اور خالہ کو آفتاب اور ماہتاب کی صورت میں دیکھا اور یہ یوسف علیہ السلام کی طرف سے تھی اور اگر مرئی کی طرف سے ہوتی تو ان کے بھائیوں کا ظہور ستارہ کی صورت میں وہ صورت ہوتی جو دیکھی جاتی ہے اور والد اور خالہ کا ظہور آفتاب اور ماہتاب کی صورت میں ان کی مراد کے موافق ہوتا۔ لیکن جب ان کو حضرت یوسفؑ کے رویاء کی خبر نہ ہوئی تو حضرت یوسفؑ کا ادراک

انھیں کے خزانۂ خیال میں رہا اور جب یوسف علیہ السلام نے اس خواب کا قصہ باپ سے بیان کیا تھا تو حضرت یعقوبؑ اس کو جان چکے تھے۔ اسی واسطے آپ نے فرمایا کہ یا بنی لا تقصص رؤیاک علی اخوتک فیکیدوا لک کیداً اے میرے پیارے بیٹے تم اس خواب کا قصہ اپنے بھائیوں سے نہ بیان کرنا تاکہ وہ لوگ تمھارے ساتھ کوئی بڑا مکر کریں۔ پھر حضرت یعقوب نے اپنی خبر کی اس مکر سے برأت بیان کی اور اس مکر کو شیطان سے لاحق کیا اور ان سے مکر کی نسبت شیطان کی طرف خود ہی مکر تھا۔ پھر آپ نے فرمایا کہ اِنَّ الشَّیطٰنَ لِلاِنسَانِ عَدُوٌّ مُّبِینٌ۔ یعنی شیطان انسان کا ظاہر اور صاف دشمن ہے۔ یعنی کھلم کھلا عداوت کرنے والا ہے پھر یوسف علیہ السلام نے اس کے بعد اخیر واقعہ میں فرمایا کہ ھذا تاویل رؤیای من قبل قد جعلھا ربی حقاً یعنی یہی ہمارے پہلے خواب کی تعبیر ہے اللہ نے اس کو صحیح کیا۔ یعنی اس کو صورت خیالی سے عالم محسوسات میں ظاہر کیا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ سب لوگ سوئے ہوتے ہیں پس اس تقدیر پر یوسف علیہ السلام کا یہ قول قد جعلھا ربی حقاً بمنزلہ اس شخص کے کلام کے ہوا جو نیند میں دیکھتا ہو کہ میں اس خواب سے جس کو میں دیکھ رہا تھا جاگ گیا ہوں پھر اسی وقت اس نے خواب کی تعبیر بھی نیند ہی میں دی ہو اور اس کو خبر نہیں ہے کہ میں خود نیند میں ہوں۔ اور نیند مجھ سے دور نہیں ہوئی ہے جب وہ اصل میں جاگے گا تو کہے گا کہ میں نے نیند میں ایسا خواب دیکھا اور یہ بھی دیکھا کہ گویا میں جاگتا ہوں اور اس خواب کی فلاں تعبیر دی ہے۔ یہی اس کی مثال ہے اب تم دیکھو کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے ادراک میں اور حضرت یوسف علیہ السلام کے اخیر واقعہ کے ادراک میں جس وقت انھوں نے کہا کہ ھذا تاویل رؤیای من قبل قد جعلھا ربی حقاً کتنا فرق ہے؟ اس آیت کے معنی یہ ہیں کہ اللہ نے اس خواب کو جو خیال میں تھا محسوسات میں ظاہر کر دیا۔ حالانکہ یہ پہلے ہی سے محسوسات میں تھا کیونکہ خیال ہمیشہ محسوسات چیزوں کو بناتا ہے۔ اور سوائے اس کے معقولات کو نہیں بناتا۔

اب دیکھو کہ سید الانبیاء و خاتم المرسلین محمد صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے وارثوں کا علم کیسا شریف اور بلند تر ہے اور میں کلام کو عالم خیال کی تحقیق میں یوسف محمدیؑ کی زبان سے بسط و تفصیل دوں گا تاکہ تم کو اس پر پورا وقوف ہو۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

اب میں کہتا ہوں تم سمجھو کہ وہ جو عالم کا مسمیٰ ہے یا اس پر غیر حق بولا جاتا ہے۔ اس کو حق تعالیٰ سے وہی نسبت ہے جو سایہ کو شخص سے ہے۔ پس وہ اللہ تعالیٰ کا ظل ہے اور یہ عین وہ نسبت ہے جو وجود کو عالم کی طرف ہے۔ کیونکہ ظل بلاشک حس میں موجود ہے لیکن اس کا ظہور اس وقت ہوگا جب وہاں کوئی شخص یا چیز ہو جس میں وہ ظل ظاہر ہو یہاں تک کہ وہ ذات جس میں وہ ظاہر ہوتا ہے اگر تم اس کو معدوم کر سکو تو وہ ظل ذہن میں معقول ہوگا اور خارج جس میں وہ موجود نہ ہوگا بلکہ اس شخص کی ذات میں جس کی طرف ظل منسوب ہے وہ بالقوہ ہوگا جیسے درخت گٹھلی میں بالقوہ ہوتا ہے۔ پس یہ ظلِ الٰہی جو عالم کا مسمیّٰ ہے اس کے ظاہر ہونے کے محل ممکنات کے اعیان ہیں اور اس کے اعیان پر یہ ظل ممتد یعنی بچھے ہوئے ہیں۔ پس اس ظل میں اسی قدر ادراک ہوگا جس قدر اُس ذات سے وجود ان پر ممتد ہے۔ لیکن ذی ظل کا ادراک اس کے اسم نور سے حاصل ہوتا ہے۔ اور یہ ظل اعیانِ ممکنات پر صورتِ غیب میں مُمتَد واقع ہوا ہے اور وہ صورتِ غیب اوروں کو مجہول ہے۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ سایہ میں سیاہی ظاہر ہوتی ہے اور یہ اس کے ذاتی خفار کی طرف اشارہ ہے کیونکہ ظل اور ذی ظل کے درمیان میں مناسبتِ بعیدہ ہے اور اگر ذی ظل ابیض یا احمر ہوتا ہے تو اس کا ظل بھی ویسا ہی ہوتا ہے۔

کیا تم نہیں دیکھتے کہ جب پہاڑ دیکھنے والے کی نظر سے دُور ہوتا ہے تو وہ سیاہ معلوم ہوتا ہے حالانکہ اصل میں وہ اس رنگ پر نہیں ہے جو حس میں معلوم ہوتا ہے اور اس رنگ کے ظاہر ہونے کا سبب سوائے دوری کے اور کوئی دوسرا سبب نہیں ہے یا جیسے کہ آسمان کا نیلگوں ہونا ہے۔ پس اجسام

غیر نیرہ میں بُعد ہی نے یہ نتیجہ دیا ہے کہ دیکھنے میں وہ سیاہ معلوم ہوتا ہے۔ اسی طرح ممکنات کے اعیان منور نہیں ہیں کیونکہ وہ بنفسہٖ معدوم ہیں اگرچہ وہ حضرتِ علم میں ثبوت سے موصوف ہیں مگر وجود سے موصوف نہیں ہیں کیونکہ وجود ہی نور ہے اور اجسامِ نیرہ بُعد سے حس میں چھوٹے معلوم ہوتے ہیں پس یہ بُعد کی دوسری تاثیر ہے اسی واسطے حس اجسام نیرہ کو دور سے صغیر الحجم ادراک کرتی ہے اور وہ بنفسہٖ اپنے عین میں اس مقدار سے بہت بڑے ہیں حالانکہ کمیت میں اس سے بدرجہا زائد ہیں چنانچہ ہم دلائل سے جانتے ہیں کہ مثلاً آفتاب جرم میں زمین کے ایک سو ساٹھ مثل اور تین ثمن (۱۶۰ ۳/۸) بڑا ہے اور وہ دیکھنے میں ایک سپر کے برابر ہے پس یہ بھی بُعد ہی کا اثر ہے یعنی بُعد کے دو اثر ہیں۔ اجسام نیرہ جیسے ستارہ وغیرہ ہیں ان کو دور حجم میں چھوٹا دکھلاتا ہے اور غیر نیرہ کو سیاہ اور نیلگوں بتلاتا ہے۔ پس عالم سے ہم اسی قدر جان سکتے ہیں جتنا ظل یعنی سایہ سے ہم ادراک کرتے ہیں اور حق تعالیٰ سے اسی قدر جاہل رہتا ہے جتنا شخص سے رہتا ہے جس سے وہ ظل موجود ہے۔ پس اس اعتبار سے کہ وہ اسی کا ظل ہے جانا جا سکتا ہے اور اسی اعتبار سے کہ اس ظل کی ذات مجہول ہے کہ ذی ظل کی کیا صورت ہے جس سے یہ ظل ممتد ہوا ہے تو حق تعالیٰ بھی اس اعتبار سے مجہول ہے اسی واسطے ہم کہتے ہیں کہ حق تعالیٰ من وجہ معلوم ہے من وجہ مجہول ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ اَلَمۡ تَرَ اِلٰی رَبِّکَ کَیۡفَ مَدَّ الظِّلَّ کیا تم نے خدا کی طرف نظر نہیں کی کہ کیسے اس نے سایہ کو محدود کیا وَلَوۡ شَآءَ لَجَعَلَهٗ سَاكِنًا اور اگر وہ چاہے تو اس کو ساکن کرے یعنی اپنی ذات میں اس کو بالفعل سے بالقوہ کر دے۔

فرماتا ہے کہ حق تعالیٰ اس طرح نہیں ہے کہ جب وہ ممکنات پر تجلی کرے تب وہ ظاہر ہو اور تجلی نہ ہونے کے وقت وہ مثل اور ممکنات کے ہو جن کا کوئی عین وجود میں ظاہر نہیں ہے۔ ثُمَّ جَعَلۡنَا الشَّمۡسَ عَلَيۡهِ دَلِيۡلًا پھر ہم نے اس سایہ پر آفتاب کو دلیل اور بتلانے والا بنایا اور وہ آفتاب اس کا اسم نور

ہے جس کو میں بیان کر چکا ہوں اور حس اس کا مشاہدہ کرتی ہے کیونکہ ظل کو بعد نور
کے عین نہیں ہوتا ہے۔ ثم قبضناہ الینا قبضا یسیرا پھر میں اس کو
اپنی طرف تھوڑا تھوڑا لیتا ہوں اور اس کو اپنی طرف لینے کی وجہ یہ ہے کہ وہ اسی کا
ظل ہے پس وہ ظل اسی سے ظاہر ہوا ہے اور اسی کی طرف ہر امر پلٹتا ہے۔ پس وہ
وہی ہے اور وہ اس کا غیر نہیں ہے اور وہ کل چیزیں جن کو تم ادراک کرتے ہو وہ ممکنات
کے اعیان میں حق تعالیٰ ہی کا وجود ہیں اور باعتبار ہویت حق کے وہ اسی کا وجود ہیں
اور باعتبار ان میں صورتوں کے اختلاف کے وہ ممکنات کے اعیان ہیں اور جیسے کہ
صورتوں کے اختلاف سے اس سے ظل کا نام دور نہیں ہوتا ہے ویسے ہی صورتوں
کے اختلاف سے اس سے عالم اور غیر حق کا نام بھی دور نہیں ہوتا ہے اور باعتبار
احدیت کے اس کا ظل ہونا یہی حق ہے۔ کیونکہ وہی واحد احد ہے اور باعتبار صورتوں
کی کثرت کے وہی عالم معدود ہے۔ اب اہل فطانت و ذکاوت اس کو سمجھ جائیں
جس کو میں نے کھول کر بیان کیا ہے اور جب امر وجود اس طور پر ہے جیسا میں نے
تم سے ابھی ذکر کیا تو عالم محض وہمی امر ہے اور اس کو دراصل وجود نہیں ہے اور
خیال کے یہی معنی ہیں یعنی تم کو ایسا خیال ہوا کہ وہ ایک شے زائد ہے اور حق تعالیٰ سے
خارج اور بنفسہ قائم ہے اور دراصل یہ اس طرح نہیں ہے۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ
جب سایہ اس شخص سے ملا ہوا ہوتا ہے جس سے وہ ممتد ہوا ہے تو اس ظل کا انفکاک
اس اتصال سے محال ہے کیونکہ ہر شئے کو اپنی ذات سے انفکاک محال ہے۔ اب تم
اپنے عین کو پہچانو کہ تم کون ہو اور تمہاری ہویت کیا ہے اور تم کو حق تعالیٰ سے کس
چیز نے منسوب کیا ہے اور کس جہت سے تم حق ہو اور کس جہت سے تم عالم ہو اور
کس اعتبار سے تم اس کے غیر اور سوائے اور مثل ان لفظوں کے ہو۔ اور اس علم
میں علماء متفاوت ہیں بعضوں کو اس میں تھوڑا علم ہے اور بعضوں کو بہت ہے اس
واسطے بعض عالم ہیں اور بعض اعلم ہیں۔ پس حق تعالیٰ اس ظل خاص کی نسبت سے
صغیر اور کبیر اور صافی اور اصفی ہے جیسے نور کو شیشہ سے نسبت ہے کہ وہ شیشہ میں

دیکھنے والے سے حجاب میں ہونے کے سبب سے اسی کے رنگ سے رنگ رنگ ہوتا رہتا ہے اور دراصل اس کو کوئی رنگ نہیں ہے لیکن اسی طرح آبگینہ کے رنگ سے وہ مختلف رنگوں میں دکھلائی دیتا ہے اور میں اس کو تمہاری حقیقت کی مثال کے ساتھ بعینہٖ دیکھتا ہوں۔

اب اگر تم کہو کہ نور شیشہ کی سبزی کی وجہ سے سبز ہے تو تم سچ کہتے ہو اور اس وقت تمہارا شاہد حس ہے اور اگر تم کہو کہ وہ سبز نہیں ہے اور نہ اس کو اصل میں کوئی رنگ ہے کیونکہ یہ تم کو دلیل سے معلوم ہوتا ہے تو بھی تم سچ کہتے ہو۔ اور اس وقت تمہارا شاہد نظر عقلی صحیح ہے پس یہ نور ظل سے ممتد ہے اور یہ ظل عین شیشہ ہے۔ پس وہ شیشہ اپنی صفائی کے سبب سے ظلِ نوری ہے اسی طرح ہمارے بنی نوع سے جو کوئی صفائی کے سبب سے حق تعالیٰ کے ساتھ زیادہ متحقق ہے تو اس میں حق تعالیٰ کی صورت اور مظاہر سے زیادہ ظاہر ہوتی ہے اور ہمارے نوع انسان سے بعض ایسے ہیں کہ حق تعالیٰ ان کا سمع اور بصر اور کل قویٰ اور جوارح ہوتا ہے۔ کیونکہ اس کی شارعؐ نے حق تعالیٰ کی طرف سے خبر دی ہے اور اس کے ساتھ بھی وہ عین ظل باقی رہتا ہے کیونکہ سمعہ وبصرہ کی ضمیر اسی بندہ کی طرف عود کرتی ہے اور سوائے اس کے اور بندے اس طرح نہیں ہیں۔ پس اس بندہ کو اور لوگوں سے حق تعالیٰ کے وجود میں زیادہ قرب کی نسبت ہے۔ اور جب اصل امر اس کے موافق ہوا جس کو میں نے ثابت کیا ہے تو تم محض خیال ہوئے اور تمہارے سبھی مدرکات جن کو تم غیر حق کہتے ہو، وہ بھی خیال ہوئے اور تمام موجودات اور وجودِ خیال در خیال ہیں اور وجودِ حق باعتبار اپنی ذات اور عین کے خاص کر اللہ ہی ہے اور وہ باعتبار اس کے اسماء کے نہیں ہے کیونکہ اس کے اسماء کے دو مدلول ہیں۔ ایک مدلول وہ ہے جو اُس کا عین اور حق تعالیٰ کی ذات ہے اور یہ مسمی کا عین ہے اور دوسرا مدلول وہ ہے جس پر اسم دلالت کرتا ہے اور اُس سے ایک اسم دوسرے اسم سے جدا ہوتا ہے اور امتیاز پاتا ہے۔ یعنے وہ صفت ہے

[کیو]نکہ دو اسموں میں وہی مابہ الفصل ہے اور مابہ الامتیاز ہے ورنہ کہاں غفور اور [کہا]ں ظاہر اور کہاں باطن اور کہاں اوّل اور کہاں آخر۔

اب تم کو ظاہر ہو گیا کہ وہ کونسی جہت ہے جس سے ایک اسم دوسرے کا عین [ہے] اور وہ کونسی جہت ہے جس سے ہر اسم دوسرے کا غیر ہے پس جس اعتبار سے کہ [وہ] مدلول اس کا عین ہے تو وہ حق ہے اور جس اعتبار سے کہ وہ اس کا غیر ہے تو وہ [خیا]لی حق ہے جس کے درپے ہم تھے۔ سبحان اللہ کیا پاک ہے وہ ذات عالی جس [کی] دلیل خود اسی کا نفس ہے اور اُس کی ہستی اسی کی عین ذات سے ثابت ہوتی ہے [پس] جو کچھ کہ ہستی میں ہے اُس پر احدیت دلالت کرتی ہے اور جو کچھ کہ خیال میں ہے [اس] پر کثرت دلالت کرتی ہے پس جو کوئی کثرت پر قائم رہا وہ عالم کے ساتھ ہوا [او]ر اسماء الٰہیہ اور اسماء عالم کے قرین ہوا اور جو کوئی احدیت پر قائم رہا تو وہ باعتبار [اُ]س کی ذات کے جو عالم والوں سے غنی ہے حق تعالیٰ کے ساتھ ہوا اور اس وقت [اُ]س کو حق تعالیٰ کی معیت باعتبار اُس کی صورتوں کے نہ ہو گی۔ اور جب حق تعالیٰ عالم [وا]لوں سے غنی ہے تو یہ غنا بعینہٖ اُس کی طرف اسماء کی نسبت سے بھی غنا ہے کیونکہ [ا]سماء جیسے کہ ذات احدیت پر دلالت کرتے ہیں ویسے ہی دوسرے مسمیات پر [بھ]ی دلالت کرتے ہیں اور ان مسمیات کو انھیں اسماء کے آثار ثابت کرتے ہیں۔

اللہ تعالیٰ نے فرمایا قل ھو اللہ احد تم کہدو وہ اللہ باعتبار اپنے عین [کے] احد اور ایک ہے اللہ الصمد اور اللہ تعالیٰ باعتبار ہمارے وجود اور [د]لالات کے اُس کی طرف منسوب، اور مستند ہونے کے صمد ہے یعنی کسی کا محتاج [ن]ہیں ہے اور کل اس کے محتاج ہیں۔ لم یلد باعتبار اپنی ہویت اور تنہا ہونے [کے] اس نے کسی کو نہیں جنا ہے ولم یولد باعتبار ہویت اور تنہا ہونے کے [و]ہ کسی دوسرے سے پیدا نہیں ہوا ولم یکن لہ کفوًا احد اور باعتبار ہویت اور تنہا ہونے کے کوئی اس کا مثل نہیں ہے پس یہی اس کی صفت ہے اور قل ھو اللہ احد سے اس کی ذات فرد ہوئی اور اس کی صفتوں سے جو ہم

لوگوں کو معلوم ہیں اس کی کثرت ظاہر ہوئی۔ پس ہم لوگ رحم سے پیدا کرتے ہیں اور
دو۔ رشتہ سے پیدا ہوتے ہیں اور ہم سب لوگ اسی کی طرف مستند ہیں اور ہم لوگ
ایک دوسرے کے مثل اور قرابت دار ہیں اور یہ ذات واحد ان صفتوں سے غنی
اور بے پرواہ ہے جیسے وہ ہم لوگوں سے غنی اور بے احتیاج ہے اور اللہ تعالیٰ کی
نسب یہی سورۂ اخلاص ہے اور اسی بارہ میں یہ سورۂ اتری ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کی
احدیت کو جو باعتبار اسماء الہٰی کے ہے اور وہ ہم لوگوں کے طالب ہیں۔ کثرت کی
احدیت کہتے ہیں اور اس احدیت کو اللہ کے، جو ہم لوگوں اور اسماء سے غناء کی
جہت سے ہے، عین کی احدیت بولتے ہیں اور ان دونوں پر اسم احد کا اطلاق ہوتا
ہے اس کو سمجھو۔ اور اللہ نے ظلال کو بنایا اور دائیں بائیں سے اس کو پلٹایا اور
سر فرو کرایا تاکہ وہ تمھارے لئے تم پر اور اس پر دلیل ہو اور تم پہچانو کہ تم کون ہو اور
تم کو اس سے کیا نسبت ہے اور اس کو تم سے کیا نسبت ہے اور کہاں سے اور
کس حقیقت الہٰی سے ماسوا حق کو اللہ کی طرف احتیاج کلی ہوئی اور وہ اس فقر سے
متصف ہوا اور کہاں سے اس کو فقر نسبی بعض کو بعض کی طرف احتیاج ہونے سے
حاصل ہوا۔ اور اس سے وہ موصوف ہوا اور تاکہ تم کو معلوم ہو کہ کہاں سے اور
کس حقیقت سے حق تعالیٰ لوگوں سے غناء کی صفت سے موصوف ہوا اور کہاں
سے وہ اہلِ عالم سے غنی ہوا اور عالمِ غناء سے متصف ہوا یعنی عالم کے بعض کو
بعض سے اسی جہت میں غناء ہے جس میں اُس کو۔ اسی سبب سے اقتضاء ہے
کیونکہ عالم کو اسباب کی طرف بے شک اقتضاء ذاتی ہے اور تمام اسباب سے
بڑا سبب اُس کے لئے حق تعالیٰ کا سبب ہوتا ہے اور عالم کو اللہ کے احتیاج میں
سوائے اسماء الہٰی کے اور کوئی سبب نہیں ہے اور اسماء الہٰی ان اسموں کو
کہتے ہیں جن میں عالم کو اپنے مثل کے عالم میں یا عین ذات حق میں احتیاج ہو۔ پس وہی
اسم جس میں عالم کو احتیاج ہے، اللہ ہے۔ اور اسی واسطے حق تعالیٰ نے فرمایا کہ
یا ایہا الناس انتم الفقراء الی اللہ واللہ ھو الغنی الحمید

اے لوگو تم سب اللہ کے محتاج ہو اور اللہ ہی غنی اور جمیع صفات سے محمود ہے اور ظاہر ہے کہ ہم لوگوں کو بعض کو بعض سے حاجت ہے اس واسطے ہمارے اسماء یا ہماری ذات اللہ تعالیٰ ہی کے اسماء ہیں کیونکہ بے شک اس کی طرف احتیاج و اقتضا ہے اور ہمارے اعیان نفس الامر میں اسی کے ظل ہیں اور اس کے غیر نہیں ہیں اور باعتبار حقیقت کے وہ ہماری ہُویت ہے اور باعتبار تقیّد کے وہ ہماری ہویت نہیں ہے پس وہ مِنْ وَجْہٍ میری ہویت ہوا اور مِنْ وَجْہٍ ہویت نہ ہوا اور میں نے اللہ کی معرفت کا طریقہ ہموار اور درست کر دیا۔ اب تم نظر کرو اللہ تعالیٰ بندہ کی زبان سے سچ فرماتا ہے اور سالکوں کو وہی راستہ بتلاتا ہے۔

---

١٠ — فص حكمة أحدية في كلمة هودية

إن لله الصراط المستقيم ظاهر غير خفي في العموم
في صغير وكبير عينه وجهول بأمور وعليم
ولهذا وسعت رحمته كل شيء من حقير وعظيم

« ما من دابة إلا هو آخذ بناصيتها إن ربي على صراط مستقيم » . فكل ماش فعلى صراط الرب المستقيم . فهو غير مغضوب عليهم من هذا الوجه ولا ضالون . فكما كان الضلال عارضاً كذلك الغضب الإلهي عارض، والمآل الى الرحمة التي وسعت كل شيء ، وهي السابقة . وكل ما سوى الحق دابّة فإنه ذو روح . وما ثمّ من يدب بنفسه وإنما يدب بغيره. فهو يدب بحكم التبعية للذي هو على الصراط المستقيم ، فإنه لا يكون صراطاً إلا بالمشي عليه

إذا دان لك الخلق فقد دان لك الحق
وإن دان لك الحق فقد لا يتبع الخلق
فحقق قولنا فيه فقولي كله الحق

فما في الكون موجود تراه ماله نطق

وما خلق تراه العين إلا عينه حق

ولكنْ مودَعٌ فيه لهذا صُوَرُهُ حُق

اعلم أن العلوم الإلهية الذوقية الحاصلة لأهل الله مختلفة باختلاف القوى الحاصلة منها مع كونها ترجع إلى عين واحدة . فإن الله تعالى يقول : « كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله (٣٩ ا) التي يسعى بها . فذكر أن هويته هي عين الجوارح التي هي عين العبد . فالهوية واحدة والجوارح مختلفة . ولكل جارحة علم من علوم الأذواق يخصها من عين واحدة تختلف باختلاف الجوارح ، كالماء حقيقة واحدة تختلف في الطعم باختلاف البقاع ، فمنه عذب فرات ومنه ملح أُجاج ، وهو ماء في جميع الأحوال لا يتغير عن حقيقته وإن اختلفت طعومه. وهذه الحكمة من علم الأرْجُل وهو قوله تعالى

في الأكل لمن أقام كتبه: «ومن تحت أرجلهم». فإن الطريق الذي هو الصراط هو للسلوك عليه والمشي فيه، والسعي لا يكون إلا بالأرجل. فلا ينتج هذا الشهود في أخذ النواصي بيد من هو على صراط مستقيم إلا هذا الفن الخاص من علوم الأذواق. «فيسوق المجرمين» وهم الذين استحقوا المقام الذي ساقهم إليه بريح الدبور التي أهلكهم عن نفوسهم بها؛ فهو يأخذ بنواصيهم والريح تسوقهم —وهو عين الأهواء التي كانوا عليها— إلى جهنم، وهي البعد الذي كانوا يتوهمونه. فلما ساقهم إلى ذلك الموطن حصلوا في عين القرب فزال البعد فزال مسمى جهنم في حقهم، ففازوا بنعيم القرب من جهة الاستحقاق لأنهم مجرمون. فما أعطاهم هذا المقام (٣٩ ب) الذوقي اللذيذ من جهة المنّة، وإنما أخذوه بما استحقته حقائقهم من أعمالهم التي كانوا عليها، وكانوا في السعي في أعمالهم على صراط الرب المستقيم لأن نواصيهم كانت بيد من له هذه الصفة. فما مشوا بنفوسهم وإنما مشوا بحكم الجبر إلى أن وصلوا إلى عين القرب. «ونحن أقرب إليه منكم ولكن لا تبصرون»: وإنما هو يبصر فإنه مكشوف الغطاء «فبصره حديد». وما خص ميتاً من ميت أي ما خص سعيداً في القرب [٢] من شقي. «ونحن أقرب إليه من حبل الوريد» وما خص إنساناً من إنسان. فالقرب الإلهي من العبد لا خفاء به في الإخبار الالهي. فلا قرب أقرب من أن تكون هويته عين أعضاء العبد وقواه، وليس العبد سوى هذه الأعضاء والقوى فهو [٣] حق مشهود في خلق متوهم. فالخلق معقول والحق محسوس مشهود عند المؤمنين وأهل الكشف والوجود. وما عدا هذين الصنفين فالحق عندهم معقول والخلق مشهود. فهم بمنزلة الماء الملح [٤] الأجاج، والطائفة الأولى بمنزلة الماء العذب الفرات السائغ لشاربه. فالناس على قسمين: من الناس من يمشي على طريق يعرفها [٥] ويعرف غايتها، فهي في حقه صراط مستقيم [٥]. ومن الناس من يمشي على طريق يجهلها ولا يعرف غايتها وهي عين [٦] الطريق التي عرفها الصنف الآخر. فالعارف يدعو إلى الله على بصيرة، وغير العارف يدعو إلى الله على التقليد والجهالة. فهذا علم خاص يأتي (٤٠ ا) من أسفل سافلين، لأن الأرجل هي السفل من الشخص، وأسفل منها ما تحتها وليس إلا الطريق. فمن عرف أن

الحق عين الطريق عرف الأمر على ما هو عليه ، فإن فيه جل وعلا تسلك وتسافر
إذ لا معلوم إلا هو ، وهو عين الوجود والسالك والمسافر . فلا عالِمَ إلا هو
فمن أنت ؟ فاعرف حقيقتك وطريقتك ، فقد بان لك الأمر على لسان الترجمان إن
فهمت . وهو لسان حق فلا يفهمه إلا مَنْ فهمُهُ حق : فإن للحق نسباً كثيرة
ووجوهاً مختلفة : ألا ترى عاداً قومَ هود كيف « قالوا هذا عارض ممطرنا » فظنوا
خيراً بالله تعالى وهو عند ظن عبده به ، فأضرَبَ لهم الحق عن هذا القول فأخبرهم
بما هو أتم وأعلى في القرب ، فإنه اذا أمطرهم فذلك حظ الأرض وسقى الحبة فما
يصلون الى نتيجة ذلك المطر إلا عن بعد فقال لهم : « بل هو ما استَعْجَلتم به ريح
فيها عَذَابٌ أليم » : فجعل الريح إشارة إلى ما فيها من الراحة فإن بهذه الريح
أراحهم من هذه الهيا كل المظلمة والمسالك الوعرة والسدف المدلهمة ، وفي هذه الريح
عذاب أي أمر يستعذبونه إذا ذاقوه ، إلا أنه يوجعهم لفرقة المألوف . فباشرهم العذاب
فكان الأمر إليهم أقرب مما تخيلوه فدمرت كل شيء بأمر ربها ، فأصبحوا لا يُرى
إلا مساكنهم » وهي جثثهم التي عمّرتها أرواحهم الحقّية . فزالت حقّية هذه النسبة
الخاصة وبقيت على هيا كلهم الحياة الخاصة بهم من الحق التي تنطق بها الجلود
والأيدي والأرجل وعذبات الأسواط والأفخاذ (٤٠ ب) . وقد ورد النص
الإلهي بهذا كله ، إلا أنه تعالى وصف نفسه بالغيرة ؛ ومن غيرته « حرّم
الفواحش » وليس الفحش إلا ما ظهر . وأما فحش ما بطن فهو لمن ظهر له . فلما
حرم الفواحش أي منع أن تعرف حقيقة ما ذكرناه ، وهي أنه عين الأشياء
فسترها بالغيرة وهو أنت من الغير . فالغير يقول السمع سمع زيد ، والعارف يقول
السمع عين الحق ، وهكذا ما بقي من القوى والأعضاء . فما كل أحد عرف الحق
فتفاضل الناس وتميزت المراتب فبان الفاضل والمفضول . واعلم أنه لما أطلعني الحق
وأشهدني أعيان رسله عليهم السلام وأنبيائه كلهم البشريين من آدم إلى محمد صلى
الله عليهم وسلم أجمعين في مشهد أُقِمْتُ فيه بقرطبة سنة ست وثمانين وخمسمائة ، ما
كلمني أحد من تلك الطائفة إلا هود عليه السلام فإنه أخبرني بسبب جمعيتهم ، ورأيته
رجلاً ضخماً في الرجال حسن الصورة لطيف المحاورة عارفاً بالأمور كاشفاً لها
ودليلي على كشفه لها قوله : « مَا مِنْ دَابَّةٍ إلا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إن

رَبِّي عَلى صِرَاطٍ مُسْتَقيم ». وأي بشارة للخلق أعظم من هذه؟ ثم مِن امتنان الله علينا أن أوصل إلينا هذه المقالة عنه في القرآن ، ثم تممها الجامع للكل محمد صلى الله عليه وسلم بما أخبر به عن الحق بأنه عين السمع والبصر واليد والرِّجل واللسان: أي هو عين الحواس. والقوى الروحانية أقرب من الحواس. فاكتفى بالأبعد المحدود عن الأقرب المجهول الحد. فترجم الحق لنا عن نبيه هود مقالته لقومه بشرى لنا، وترجم رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الله مقالته بشرى: فكمل العلم في صدور الذين أوتوا العلم «وما يَجْحَدُ بآياتِنَا إلا الكافِرُون» فإنهم يسترونها وإن عرفوها حسداً منهم ونفاسة (٤١ ا) وظلماً . وما رأينا قط من عند الله في حقه تعالى في آية أنزلها أو إخبار عنه أوصله إلينا فيما يرجع إليه إلا بالتحديد تنزيهاً كان أو غير تنزيه . أوله العماء الذي ما فوقه هواء وما تحته هواء . فكان الحق فيه قبل أن يخلق الخلق . ثم ذكر أنه استوى على العرش، فهذا أيضاً تحديد . ثم ذكر أنه ينزل إلى السماء الدنيا فهذا تحديد. ثم ذكر أنه في السماء وأنه في الأرض وأنه معنا أينما كنا إلى أن أخبرنا أنه عيننا. ونحن محدودون ، فما وصف نفسه إلا بالحد . وقوله ليس كمثله شيء حدٌ أيضاً إن أخذنا الكاف زائدة لغير الصفة . ومَنْ تميز عن المحدود فهو محدود بكونه ليس عين هذا المحدود. فالإطلاق عن التقيد تقييد ، والمطلق مقيد بالاطلاق لمن فهم . وإن جعلنا الكاف للصفة فقد حددناه ؛ وإن أخذنا « ليس كمثله شيء » على نفي المثل تحققنا بالمفهوم وبالإخبار الصحيح أنه عين الأشياء، والأشياء محدودة وإن اختلفت حدودها. فهو محدود بحد كل محدود . فما يُحَدُّ شيء إلا وهو حد الحق . فهو الساري في مسمى المخلوقات والمبدَعات، ولو لم يكن الأمر كذلك ما صح الوجود. فهو عين الوجود، «فهو على كل شيء حفيظ» بذاته ؛ « ولا يئوده » حفظ شيء.. فحفظه تعالى للأشياء كلها حفظه لصورته أن يكون الشيء غير صورته . ولا يصح إلا هذا، فهو الشاهد من الشاهد والمشهود من المشهود . فالعالم صورته ، وهو روح العالم المدبر له فهو الإنسان الكبير .

فهو الكون كله   وهو الواحد الذي
قام كوني بكونه   ولذا قلت يغتذي
(٤١ ب) فوجودي غذاؤه   وبه نحن نحتذي
فبه منه إن نظر   ت بوجه تعوذي

ولهذا الكرب تنفس، فنسب النَّفَسَ إلى الرحمن لأنه رحم به ما طلبته النسب الإلهية من إيجاد صور العالم التي قلنا هي ظاهر الحق إذ هو الظاهر، وهو باطنها إذ هو الباطن، وهو الأول إذ كان ولا هي، وهو الآخر إذ كان عينها عند ظهورها. فالآخر عين الظاهر والباطن عين الأول، «وهو بكل شيء عليم» لأنه بنفسه عليم. فلما أوجد الصور في النَّفَس وظهر سلطان النسب المعبر عنها بالأسماء صحَّ النَّسب الإلهي للعالَم فانتسبوا إليه تعالى فقال: «اليوم أضع نسبكم وأرفع نسبي» أي آخذ عنكم انتسابكم إلى أنفسكم وأردكم إلى انتسابكم إليَّ. أين المتقون؟ أي الذين اتخذوا الله وقاية فكان الحق ظاهرهم أي عين صورهم الظاهرة، وهو أعظم الناس وأحقه وأقواه عند الجميع. وقد يكون المتقي من جعل نفسه وقاية للحق بصورته إذ هوية الحق قوى العبد. فجعل مسمى العبد وقاية لمسمى الحق على الشهود حتى يتميز العالِمُ من غير العالم. «قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون إنما يتذكر أولو الألباب» وهم الناظرون في لب الشيء الذي هو المطلوب من الشيء. فما سبق مقصر مجداً كذلك لا يماثل أجيرٌ عبداً. وإذا كان الحق وقاية للحق بوجه والعبد وقاية للحق بوجه فقل في الكون ما شئت: إن شئت قلت هو الخلق، وإن شئت قلت هو الحق، وإن شئت قلت هو الحق الخلق، وإن شئتَ قلت لا حق من كل وجه ولا خلق من كل وجه، وإن شئت قلت بالحيرة في ذلك (٤٢ ا) فقد بانت المطالب بتعيينك المراتب. ولولا التحديد ما أخبرت الرسل بتحول الحق في الصور ولا وَصَفَتْهُ بخلع الصور عن نفسه.

فلا تنظر العين إلا إليه ولا يقع الحكم إلا عليه

فنحن له وبه في يديه وفي كل حال فإنا لديه

لهذا ينكَر ويعرَف وينزه ويوصف. فمن رأى الحق منه فيه بعينه فذلك العارف؛ ومن رأى الحق منه فيه بعين نفسه فذلك غير العارف. ومن لم ير الحق منه ولا فيه وانتظر أن يراه بعين نفسه[1] فذلك الجاهل. وبالجملة فلا بد لكل شخص من عقيدة في ربه يرجع بها إليه ويطلبه فيها. فإذا تجلى له الحق فيها وأقرَّ به، وإن تجلى له في غيرها أنكره وتعوذ منه وأساء الأدب عليه في نفس الأمر

وهو عند نفسه أنه قد تأدب معه. فلا يعتقد معتقد إلهاً إلا بما جعل في نفسه؛ فالإله في الاعتقادات بالجعل، فما رأوا إلا نفوسهم وما جعلوا فيها. فانظر: مراتب الناس في العلم بالله تعالى هو عين مراتبهم في الرؤية يوم القيامة. وقد أعلمتك بالسبب الموجب لذلك. فإياك أن تتقيد بعقد مخصوص وتكفر بما سواه فيفوتك خير كثير بل يفوتك العلم بالأمر على ما هو عليه. فكن في نفسك هيولى لصور المعتقدات كلها فإن الله تعالى أوسع وأعظم من أن يحصره عقد دون عقد فإنه يقول «فأينما تولوا فثمّ وجه الله» وما ذكر أيناً من أين. وذكر أن ثَمَّ وجه الله، ووجه الشيء حقيقته. فنبه بذلك قلوب العارفين لئلا تشغلهم العوارض في الحياة الدنيا عن استحضار مثل هذا فإنه (٤٢ ب) لا يدري العبد في أي نَفَسٍ يُقبَض، فقد يقبض في وقت غفلة فلا يستوي مع من قبض على حضور. ثم إن العبد الكامل مع علمه بهذا يلزم في الصورة الظاهرة والحال المقيدة التوجه بالصلاة إلى شطر المسجد الحرام ويعتقد أن الله في قبلته حال صلاته، وهو بعض مراتب وجه الحق من «أينما تولوا فثم وجه الله». فشطر المسجد الحرام منها، ففيه وجه الله. ولكن لا تقل هو هنا فقط، بل قف عندما أدركت والزم الأدب في الاستقبال شطر المسجد الحرام والزم الأدب في عدم حصر الوجه في تلك الأبنية الخاصة، بل هي من جملة أينيات ما تولى متولٍّ إليها. فقد بان لك عن الله تعالى أنه في أينية كل وجهة، وما ثَمَّ إلا الاعتقادات. فالكل مصيب، وكل مصيب مأجور وكل مأجور سعيد وكل سعيد مرضي عنه وإن شقي زماناً ما في الدار الآخرة. فقد مرض وتألم أهل العناية — مع علمنا بأنهم سعداء أهل حق — في الحياة الدنيا. فمن عباد الله من تدركهم تلك الآلام في الحياة الأخرى في دار تسمى جهنم، ومع هذا لا يقطع أحد من أهل العلم الذين كشفوا الأمر على ما هو عليه أنه لا يكون لهم في تلك الدار نعيم خاص بهم، إما بفقد ألم كانوا يجدونه فارتفع عنهم فيكون نعيمهم راحتهم عن وجدان ذلك الألم، أو يكون نعيم مستقل زائد كنعيم أهل الجنان في الجنان

(تشریحات)

دسویں حکمت

احدیہ کی فص کلمۂ ہودیہ

احدیت سے واحدیت کا کیا تعلق ہے۔ حق سے خلق کو کیا تعلق ہے واحد کو کثیر سے کیا علاقہ ہے اس کی تفسیر اس فص میں آرہی ہے۔

وہ ذات جو مرتبۂ احدیت میں تمام اسماء وصفات سے پاک ہے۔ وہی مرتبۂ وحدت میں اجمالاً اور مرتبۂ واحدیت میں تفصیلاً کل اسماء وصفات سے موصوف ہے۔ یہ کبھی نہیں بھولنا چاہیئے کہ کلیات وہ حقائق ہیں جو بالفعل کبھی متعین نہیں ہوتے۔ ہاں وہ بالقویٰ متعین ہوتے ہیں۔ جب کبھی وہ بالفعل متعین ہوں گے تو بجز مظاہر خارجیہ کے نہ ہونگے۔ انہیں کا نام موجودات ہے۔ پس ذات الٰہیہ میں بالقویٰ اور بالاجمال کل اسماء الٰہیہ کلیات اور حقائق کی صورت میں موجود تھے۔ اور وہی اس عالم حس وشہادت میں بالفعل اور بالتفصیل موجود ہیں۔ ان اسماء الٰہیہ کے مقابل عالم خارجیہ کے مظاہر ہیں۔ جن پر اسم عبد کا اطلاق ہوتا ہے۔ ہر موجود تجلیات حق میں سے کسی تجلی کا آئینہ ہے۔ یا مظاہر حق میں سے ایک مظہر حق ہے۔ یا اسمائے حق میں سے کسی ایک اسم کی صورت ہے۔ یا ایک سے زیادہ اسموں کی صورت ہے۔ اس طرح یہ عالم اور موجودات عالم عین اسمائے الٰہیہ ہیں۔ اللہ نے ان ناموں سے اپنی ذات کو موسوم کیا۔ اور ہم بھی انہی ناموں سے اسے موسوم کرتے ہیں۔ یوں تو اسماءِ الٰہیہ کا ظہور موجودات میں عام ہے۔ مگر ہر موجود میں ایک اسم خاص کا ظہور ہے۔ اور وہ اسم خاص ہی اس موجود کا رب ہے۔ اگر وہ موجود اپنے

اسم رب کو جانتا پہچانتا ہے تو وہ عبدیت خاصہ کی صفت سے موصوم ہو جاتا ہے
موجودات اس لحاظ سے مربوبات ہیں۔ جس طرح ایک مربوب دوسرے
مربوب سے الگ تھلگ ہے۔ اسی طرح ہر مربوب کا رب دوسرے مربوب
کے رب سے بالکل الگ تھلگ ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جتنے موجودات
یا مربوبات ہیں اتنے ہی ان کے ارباب ہیں۔ اور ارباب کیا ہیں یہ ہم بتا چکے
ہیں کہ اسمائے الٰہیہ ہیں۔ اور یہ بھی واضح ہو چکا ہے کہ اسمائے الٰہیہ میں سے
ہر اسم ایک رب ہے۔ اب تم چاہے ان کو اسمائے الٰہیہ کہو چاہے ارباب کہو
یہ آپس میں اپنے احکام و صفات کے لحاظ سے ایک دوسرے کا غیر ہیں۔
اور ذات کے لحاظ سے ایک دوسرے کا غیر نہیں ہیں۔ اسلئے ہم اسمائے الٰہیہ
کی تفسیر کرتے ہیں۔ تو اسم ہادی کی تفسیر اسم مضل کی تفسیر سے بالکل مختلف
ہوتی ہے۔ اور المعز کی تفسیر المذل کی تفسیر سے قطعاً متضاد ہوتی ہے۔ قہار
اور جبار کی تفسیر رحمٰن اور رحیم کی تفسیر سے کوئی مناسبت نہیں رکھتی۔
اگر تمام اسمائے الٰہیہ ایک ہی حقیقت کے علم بردار ہوتے تو پھر ان کی تفسیر
میں یہ اختلاف یہ تضاد اور یہ غیریت نہ ہوتی۔ معلوم ہوا کہ اسمائے الٰہیہ
وہ حقائق ہیں جو بالقوٰی اور بالفعل ایک دوسرے سے ممتاز ہیں۔ اور اجمال
یا تفصیل کے کسی مرتبہ میں بھی یہ اسمائے الٰہیہ اپنے اپنے حقائق ذاتیہ سے الگ
نہیں ہیں۔ ہر حقیقت اپنے ظہور کی طالب ہے اس لئے کائنات خارجی میں
ہر اسم کی حقیقت اپنے ظہور کے مناسب مقام پر رب کی صورت میں ظاہر
ہوئی۔ اور جہاں یہ حقیقت ظاہر ہوئی ہے وہ مظہر کہلاتا ہے، موجود کہلاتا
ہے، مربوب کہلاتا ہے، بندہ کہلاتا ہے۔ یہ اس رب کی صورت ہے جس
کا فیضان اس پر ہوا ہے۔ سب سے اچھا بندہ وہ ہے جو اپنے رب کو پہچانتا
ہو، اور دوسرے ارباب سے کوئی سروکار نہیں رکھتا۔ یہ اپنے رب سے راضی
ہے اور اس کا رب اس سے راضی ہے۔ اور دونوں کے راضی ہونے سے ہی

استفادہ اور افادہ یعنی فیض حاصل کرنا اور فیض پہنچانا دونوں کی رضامندی پر منحصر ہے۔ پس جیسا بندہ ویسا ہی اس کا رب ہے۔ اور جیسا رب ہے، ویسا ہی اس کا بندہ ہے۔ وہ رب جو "ہادی" ہے انہیں کو ہدایت دیتا ہے جو اس سے ہدایت کی نسبت رکھتے ہیں۔ اور وہ رب جو مضل ہے انہی کو گمراہ کرتا ہے جو اس سے گمراہی طلب کرتے ہیں۔ قہار و جبار انہی پر قہر و جبر کرتا ہے جو فطرۃً قہر پسند اور جبر طلب ہیں۔ رب رحمٰن اور رب رحیم انہیں بندوں پر رحمت فرماتا ہے جو زبان استعداد سے رحمت کے طالب ہیں۔ رحمت کے سائل ہیں۔ اس ساری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ اسمائے الٰہیہ فرقان کا حکم رکھتے ہیں۔ اور ذات الٰہیہ قرآن کا حکم رکھتی ہے۔ فرقان مقام فرق ہے اور قرآن مقام جمع ہے۔ اسلیے مقام جمع میں تمام اسمائے الٰہیہ اللہ کے اسم میں جمع ہیں۔ اور مقام فرق میں ہر اسم دوسرے اسم کا غیر ہے۔ اور اس کل کا بھی غیر ہے جو تمام اسماء کو جامع ہے اور جس کا نام اللہ ہے اور جو رب الارباب ہے، سب ربوں کا رب ہے۔ اس عالم میں ہر اسم رب کا ایک جداگانہ مظہر ہے اس طرح تمام اسمائے الٰہیہ جو ارباب ہیں۔ ان کے مربوب اس موجودات میں موجود ہیں۔ مگر اسم کل یا اسم جمع یا رب الارباب کا مظہر حقیقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا ازل سے ابد تک کوئی نہیں ہے۔ جب یہ مظہر جامع یا عبداللہ اس عالم میں ظاہر ہوتا ہے تو یہ خلیفۃ اللہ علی الارض ہوتا ہے۔ زمین پر اللہ کا نائب اللہ کا جانشین اور وارث ہوتا ہے انسان کامل کہلاتا ہے۔ قطب عالم ہوتا ہے جنات ہوں یا فرشتے، حیوانات ہوں یا انسان، چاند ہو یا سورج، زمین ہو یا آسمان ارواح ہوں یا عقول، اجسام ہوں یا نفوس کائنات کی ہر شے اس کی تابع فرمان برملا ہوتی ہے، تحت تسخیر ہوتی ہے۔ اس کے ہاتھ پر بیعت

کرتی ہے۔ جو کچھ اسکو حکم دیا جاتا ہے اسکی تعمیل کرتی ہے۔ ہر شے پر انسان کامل خدا کے حکم سے حاکم ہوتا ہے۔ اسکو جاننا خدا کو جاننا، اس کو ماننا خدا کو ماننا اور اسکو پہچاننا خدا کو پہچاننا ہے۔ یہی وہ انسانِ کامل ہے جو کسی ایک اسم رب یا چند اسمائے رب کا بندہ نہیں ہوتا۔ بلکہ وہ تمام اسمائے الٰہیہ کو جامع اسم اللہ کا بندہ ہوتا ہے۔ تمام ارباب کی تجلیاں جو الگ الگ موجودات پر ہو رہی ہیں وہ سب تجلیاں گویا اس فردِ واحد پر ہو رہی ہیں۔ اس طور پر یہ فرد واحد پوری کائنات بن گیا۔ اس کائنات خارجی میں کوئی ایسا وجود کامل دوسرا نہیں ہے۔ جس میں کلیت کی اور مقبولیت کی یہ استعداد ہو۔ اسلئے یہ انسانِ کامل اپنی کلیت اور جامعیت کے اعتبار سے ایک طرف تو مخلوقات کا قبلہ و کعبہ ہے اور دوسری طرف تمام تجلیاتِ ربوبیت کا مرکز ہے۔ اگر یہ کمال ایک سے زیادہ افراد میں پایا جائے تو پھر کمال نہ رہے۔ کیونکہ کسی وصف میں جب دو افراد مساوی ہوں تو دونوں سے ہی اس وصف میں کمال کی نفی ہو جاتی ہے۔ پس ازل سے ابد تک انسان کامل ایک ہی ہے اور وہ ذاتِ سرورِ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات ہے جو آدم علیہ السلام سے لیکر عیسٰی علیہ السلام تک کے تمام رسولوں، نبیوں، خلیفوں کی صورت میں ظاہر ہوتی رہی ہے۔ اور ختم نبوت کے بعد غوث، قطب، ابدال، اولیاء اللہ کی صورت میں علیٰ قدر مراتب ظاہر ہوتی رہے گی۔

اس مقامِ کمال میں دوئی اور تعدُّد کا گذر نہیں ہے۔ جس طرح ذات و صفات میں دوئی اور تعدُّد کو راہ نہیں ہے۔

ذات قدیم کی صفاتِ قدیم کا ہی نام حقیقتِ محمدیؐ ہے۔ اس کو یوں سمجھئے کہ ذاتِ مطلق جو ہر اسم تعین سے پاک ہے۔ اور قبلِ کُن کسی قید سے مقید نہیں ہے، کسی وصف سے موصوف نہیں ہے، کسی اسم سے موسوم

نہیں ہے کسی تعین سے متعین نہیں ہے۔ وہ عبارت، اشارت، کنایت، روایت، درایت و حکایت کی حدود سے بالاتر ہے۔ مگر اس مرتبہ میں بھی جسکو احدیت سے تعبیر کیا جاتا ہے وہ علیم و دانا تو ہے۔ اس سے ہم علم و آگاہی کی نفی تو نہیں کر سکتے کیونکہ یہ نفی مستلزم جہل ہے۔ اور جہل سے کسی مرتبہ میں بھی حق کو منسوب نہیں کیا جا سکتا۔ پس وہ مرتبہ احدیت میں جہاں اس کے سوائے کوئی اسے نہیں جانتا، اپنے علم و خبر کی نفی کرتے ہیں۔ خود اس کے علم و خبر کی نفی نہیں کرتے۔ اور جب اسکے علم و خبر کی نفی نہیں کر سکتے تو یہ نہیں کہہ سکتے کہ مرتبۂ احدیت میں بالقوی مرتبۂ وحدت اور مرتبۂ واحدیت مخزون و مکمون نہیں تھا۔ اور جب یہ نہیں کہہ سکتے تو یہ کس طرح کہا جا سکتا ہے کہ مراتب داخلی میں مراتب خارجیہ کے اعیان علم الٰہی میں نہ تھے۔ پس موجودات خارجیہ میں کوئی موجود ایسا نہیں ہے جو معلوم حق نہ ہو۔ یہی صورت معلومہ اس موجود خارجی کا عین ہے۔ پس جس موجود کو تم دیکھتے ہو یہ بعینہ علم حق کی صورت ہے۔

کلمۂ ہودیہ کو حکمت احدیہ سے مخصوص کرنے کی وجہ یہ ہے کہ ہود علیہ السلام کو کشفِ شہود احدیت حاصل تھا۔ ہمارا مطلب یہ ہے کہ افعال الٰہیہ کی کثرت جو احدیت الٰہیہ کی طرف منسوب ہے۔ وہ حقیقت میں احدیت و ربوبیت ہے۔ اور اس کا شہود ہود علیہ السلام کو حاصل تھا۔ جس طرح اسمائے الٰہیہ کی کثرت اللہ کے اسم احدیت میں جمع ہے۔ اور اسم اللہ تمام اسمائے الٰہیہ میں شامل ہے، اور تمام اسما ایک ذات واحد کی احدیت میں جمع ہیں۔ اور اس طور پر ان اسمائے الٰہیہ سے جو کثیر ہیں افعال کثیرہ کا صدور ہوتا ہے۔ اور وہ تمام افعال احدیت و ربوبیت کے آستانوں پر رب الارباب کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ وحدت کے تین مراتب ہیں:۔

۱ - پہلا مرتبۂ وحدتِ ذات کا وہ ہے جس میں کثرت کا کوئی اعتبار نہیں

ہے۔ اس کو احدیت ذاتیہ اور احدیت مطلقہ کہتے ہیں۔

۲۔ دوسرا مرتبہ احدیت در ربوبیت کا ہے۔ اس میں وحدت اسماء کا کثرت صفات کے ساتھ اعتبار ہے۔ اسلئے اللہ تعالیٰ کو اس اعتبار سے واحد کہا جاتا ہے، اور اعتبار اول کے لحاظ سے اس کو احد کہا جاتا ہے۔

۳۔ تیسرا مرتبہ احدیت در ربوبیت کا ہے جو ہود علیہ السلام کے ساتھ اس فص کے ساتھ مختص ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے ہود علیہ السلام کا قول حکایتہً قرآن مجید میں فرمایا۔

یہ احدیت آخذ و ماخوذ پر موقوف ہے۔ اور اس امر پر منحصر ہے کہ رب اس طریق پر ہو جس طریق پر چلا جاتا ہے۔ یہ کثرت افعال اور کثرت آثار کی احدیت ہے۔ جن کی نسبت صرف ہویت ذاتی سے ہوتی ہے۔

ان اللہ الصراط المستقیم ظاہرٌ غیر خفیٍّ فی العموم

صراط المستقیم کیا ہے۔ طریق وحدت ہی ہے۔ اور یہی طریق خدائے وحدت واحد کی طرف جتنے راستے جاتے ہیں۔ ان سب سے زیادہ قریب راستہ ہے۔ اس کی حقیقت یہ ہے کہ اسمائے الٰہیہ میں سے ہر اسم کا ایک بندہ ہوتا ہے۔ وہ اسم اس بندے کا رب ہوتا ہے۔ اور وہ بندہ اس اسم کا بندہ ہوتا ہے۔ پس اعیان وجودیہ میں سے ہر عین اپنے رب کے اسم سے مستند ہے اور مربوب ہے۔ اور اپنی اس راہ سلوک کو اسی اسم رب کے مقتضیٰ کے مطابق طے کر رہا ہے۔ اور اس طرح وہ اپنے طریق مستقیم پر ہے جو اس کے رب کی طرف منسوب ہے۔ جس طرح کثرت اسمائے وحدت مسمیٰ میں باوجود اختلاف اسمائی کے جمع ہو جاتے ہیں۔ اور وہ مسمیٰ اللہ تعالیٰ ہے۔ کثرت اسمائی کی وحدت احدیت اسی کے لئے ہے۔ اسی طرح اختلاف جہات کے باوجود سب کے سب ہمیشہ اللہ ہی سے واصل ہوتے ہیں۔ اور اللہ صراط مستقیم پر ہے۔ پس سب صراط مستقیم پر ہیں۔ اس طرح یہ قول صحیح ثابت ہوا کہ اللہ کی طرف جانے

کے راستے اتنے ہی ہیں جتنے کہ مخلوقات کے سانس ہیں، انفاس الٰہیہ ہیں۔
اللہ کی وہ شان ہر مظہر میں ہر آن نئے نئے روپ نئی نئی تجلیوں میں ظاہر ہوتی ہے انہی کا نام انفاس الٰہیہ ہے۔ اور یہ بات حضرتِ اسماء میں سے ہر اسم کی حضرت میں نمایاں ہے۔ چاہے وہ اسمائے کلیہ ہوں یا جزیہ۔ یہ حقیقت غیر مخفی اور کھلی ہوئی ہے۔ پس ہر اسم جو کسی مظہر کا مدبر ہے وہ اسم اس مظہر کی روح ہے۔ اور وہ مظہر اس اسم کی صورت ہے۔ اس طرح سب کے سب اللہ سے واصل ہیں۔

موجودات میں سے صغیر ہو، کبیر ہو۔ وہ سب کا عین ہے۔ چاہے کوئی جانے یا نہ جانے۔

والہٰذا وسعت رحمۃ کل شیٔ من حقیر و عظیم

اسلئے اللہ کی رحمت وسیع ہے ہر شے پر۔ خواہ وہ شے چھوٹی ہو یا بڑی ہو۔ یہاں رحمت سے رحمتِ رحمانیہ مراد ہے۔ اسم رحمٰن تمام اسمائے رحمانیہ کو شامل ہے۔ ہر سالک اسکی نظر میں ہے۔ اور ہر چلنے والا اسی کی طرف چل رہا ہے۔ اور اسی تک پہنچے گا۔ سب راستے اسی کی طرف جاتے ہیں۔ ہر غیر حاضر وہاں حاضر ہوگا۔ غائب وہاں موجود ہوگا۔ پس ہر چلنے والا اپنے رب کی صراطِ مستقیم پر ہے۔ اور وہ صراطِ مستقیم نہ مغضوبین کا راستہ ہے اور نہ ضالین کا راستہ ہے۔ پس جس طرح گمراہی عارضی چیز ہے اسی طرح غضب الٰہی بھی عارضی چیز ہے۔ اور مآل کار رحمت ہی کی طرف ہے۔ وہ رحمت ہر شے پر وسیع اور محیط ہے۔ اور سابق ہے جیسا کہ فرمایا گیا:۔

سبقت رحمتی علیٰ غضبی۔

دابّۃ شے کو کہتے ہیں۔ اور ہر شے ذی روح ہے۔ مگر ہویت احدیت صمدیت اور قیومیت کے لحاظ سے تمام اشیاء کی

مالک ہے۔ اور ان کو چوٹی سے پکڑے ہوئے ہے اور اس صراط مستقیم کی طرف ان کو کھینچے لیئے جارہی ہے۔ جس صراطِ مستقیم پہ رحمت سابق ہے اس معنی میں کہ ایجاد سے پہلے ان چیزوں کی طرف رحمت نے سبقت کی اور اپنی نسبت ذاتی سے حقائق اشیاء کو معلوم فرمایا اور ان کے اقتضائے اعیان ان کے ارباب اور ان کے طریقوں کو جانا جبکہ وہ عدم میں تھے۔ پس نہ کوئی غضب ہے نہ کوئی گمراہی ہے۔ انجام کار سب کو رحمن کے پاس پہنچنا ہے۔ اور جو رحمت سابق وہی غالب بھی ہے اور رحمت میں سب کی سمائی بھی ہے۔ سوائے حق کے جو کچھ بھی ہے۔ وہ دابّہ ہے۔ اور ذی روح ہے۔ دابّہ چلنے والے کو کہتے ہیں اور کوئی چلنے والا ایسا نہیں ہے جو اپنے آپ چل رہا ہو۔ ہر چلنے والے کے پیچھے کوئی چلانے والا ہے۔ وہی ہانک رہا ہے۔ اسلئے ہر چلنے والا چلانے سے چل رہا ہے اور وہ چلانے والا صراطِ مستقیم پر ہے۔ اسلئے سب چلنے والے صراط مستقیم پہ ہیں۔ اور صراطِ مستقیم وہ راہ نہیں ہو سکتی جس پر کوئی نہ چلتا ہو۔ صراط اسی کو کہتے ہیں کہ جس پہ چلا جائے۔ اسلئے موجودات میں سے ہر شئے ذات احدیت کی صراط پہ بالذات اور فی الذات چل رہی ہے۔ وہ حق جو صورت شئے میں متعین ہے۔ وہی اس شئے میں متعین ہے۔ وہی اس شئے میں قابلیت کا متعین بھی ہے۔ اور وہ قابلیت اس شئے کو حرکت میں بھی لاتی ہے۔ وہی قابلیت اس شئے کو اسکی غایت کی طرف لے جاتی ہے۔ اور اس غایت کو حاصل کرنا ہی اس شئے کا کمال خاص ہے۔ اور یہی اسکی غایت تخلیق ہے۔ پس وہ چیز غیر ذاتی عارضی اور ضعیف ہے حرکت سے چل پڑتی ہے۔ اور اس کا یہ چل پڑنا اس کا ذاتی فعل نہیں ہے۔ بلکہ اس حکم کی تعمیل ہے۔ جو اسکی فطرت میں حق متعین کی تحریک سے جاری ہے۔ اور اسی حرکت کا نام صراطِ مستقیم پہ چلنا ہے۔ اور یہ ہم بتا چکے ہیں کہ راستہ وہ ہے کہ جس

پر چلا جائے یا جس میں چلا جائے۔ اور جب چلنے کی حقیقت یہ ہے کہ جو ہم نے بیان کی تو ہر چلنے والے کی حرکت بالحق ہے اور حرکت فی الحق ہے پس راستہ بھی حق ہوا۔ اور اس راستے پر چلنے والا بھی حق ہے:۔

اذا دان لك الخلق ، فقد دان لك الحق ، وان دان لك الحق ، فقد لا يتبع الخلق

یعنی جب خلق تیرے لئے فرماں بردار ہوئی تو یہ فرمانبرداری حق ہی کی طرف سے ہے۔ کیونکہ سب کی چوٹی اسی کے ہاتھ میں ہے۔ اور جب خدا تیرے موافق ہوا تو خلق تیری موافقت نہیں کرتی۔ یہ اسلئے کہ تیرے یقین میں حق منزہ عن الخلق ہے۔

یعنی جب خلق تیری فرمانبردار ہوئی تو یقیناً وہ حق تیرا فرمانبردار ہے جو اس خلق میں ظاہر ہے اور جس کا یہ خلق مظہر ہے۔ اور یہ جو اس خلق کی ہویت اور حقیقت مخفی ہے۔ اور جب وہ حق جو تیرے مظہر میں متجلی ہے اور وہ تیرا فرمانبردار ہوا (بحکم تعین خاص) تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ خلق تیری فرمانبردار ہو۔ کیونکہ تیرے یقین میں جو حق ہے بلا خلق ہے۔ اور حق اس جہت میں ہی منحصر نہیں ہے۔ جس جہت میں تیرے لئے تجلی کی ہے۔ اسلئے خلق تیرے تابع فرمان نہ ہوگی۔ کیونکہ خلائق پر تجلیاں ان کے استعداد کے موافق ہوتی ہیں۔ اور ان تجلیوں کے جہات اور وجود اس تجلی سے مختلف ہوتے ہیں جو تم پر ہوتی ہیں۔ پس الظاہر اپنے لاانتہائی مظاہر میں لاانتہائی تجلیوں سے لاانتہائی راستوں سے مخلوق کو ان کمالات کی طرف سلوک طے کراتا ہے۔ اور وہ کمالات تیرے کمال کے غیر ہیں اور ان کا سلوک حق کے ساتھ حق کے لئے ہی ہے ان کے حق کے اسماء اور ان اسماء کے مظاہر مختلف ہیں۔

بحقق قولنا فيه ۔ تولى كله حق ـ فانى الكون موجود ـ تراه

مالہ نطق۔

یعنی اس مسئلہ میں ہماری بات کو تحقیق شدہ سمجھو، اور میرا قول تمام تر حق ہے۔ یہ کہ موجودات میں کوئی ایسا موجود نہیں جسکو تم دیکھتے ہو اس کو نطق نہ ہو اور ہر مخلوق جس کو آنکھ دیکھتی ہے وہ عین حق ہے۔ لیکن حق اس میں ودلیعت ہے۔ اسلئے خلق کی صورتیں تجلیاتِ حق ہیں۔ ہر شے ناطق ہے اسلئے ہر شے اللہ کی تسبیح اور تحمید میں ہے۔ اور ناطق با لحق ہے کیونکہ کسی مظہر میں تجلی نہیں ہوتی، مگر اس اسم کی صورت میں جو اس شے کا رب ہے، اور چونکہ ہر اسم تمام اسماء سے موصوف ہے۔ کیونکہ وہ تجزیہ اور تقسیم کو قبول نہیں کرتا۔ لیکن مظاہر میں اعتدال اور استعدادِ شے یکساں نہیں ہے۔ بلکہ متفاوت ہے۔ اسلئے تمام اسماء کی تجلی قبول کرنے میں بھی مظاہر میں یکسانیت نہیں ہے۔ جب رب کا کمال اعتدال میں ہوتا ہے تو تمام اسمائی تجلیوں کو قبول کرتا ہے۔ اور اعتدال انسانی کی حد سے تجاوز نہیں کرتا۔ تو اس وقت نطق اور صفاتِ سبعہ ظاہر ہوتے ہیں۔

جب حقیقت اس طور پر واقع ہوئی ہے تو سمجھ لینا چاہیئے کہ یہ عالم واحدیت بعینہ عالم صفات ہے اور عالم وحدت بعینہ عالم احدیت ہے اور ذات اس طرح آج بھی کنزِ مخفی ہے جس طرح وہ قبل تخلیق کنزِ مخفی تھی غایت تخلیق عرفانِ ذات ہے۔ وہ عرفان، ذات کو قبل تخلیق بھی حاصل تھا۔ کیونکہ ہم بتا چکے ہیں کہ ذاتِ حق سے جہل کبھی منسوب نہیں کیا جا سکتا اور جہل کیا ہے؟ علم وعرفان نہ ہونے ہی کا نام جہل ہے۔ اور اسکی نسبت حق سے کسی مرتبہ میں نہیں ہو سکتی۔ پھر تخلیق سے جو عرفان مطلوب ذات ہے۔ وہ عرفان بالکل وہی عرفان نہیں ہے جو ذات کو لنفسہٖ ذاتہٖ میں حاصل ہے۔ بلکہ یہ عرفان صفاتی ہے۔ اسلئے اُن اعرف صیغۂ مجہول میں کہا گیا کہ میں پہچانا جاؤں، اور یہ سب جانتے ہیں کہ پہچاننے میں اور

پہچانے جانے میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ پہچاننا اپنے ہی نفس سے تعلق رکھتا ہے۔ اور پہچانا جانا دوسرے نفوس سے متعلق ہے۔ یہاں عرفان کی دو قسمیں ہو گئیں۔

اول عرفانِ ذاتی

دوم عرفانِ صفاتی

عرفان کی قسم اول ذات سے غیر ذات کی طرف کبھی تجاوز نہیں کرتی خواہ وہ ذات جزئی ہو یا کلی اس کا عرفان جزئی یا کلی اسکو ہے غیر کو نہیں ہوتا نہ ہو سکتا ہے۔ ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ آپ خود اپنی جزئیت کو کسی کی جزئیت میں فنا کر دیں۔ اور جس میں فنا ہوئے ہیں اس کے ساتھ باقی ہو جائیں۔ اسی طرح اپنی کلیت کو کسی کلی ذات میں فنا کر کے اس کے ساتھ باقی ہو جائیں۔ مگر آپ کے فنا ہونے سے وہ جزوی یا کلی ہستی فنا نہیں ہو جاتی۔ وہ تو باقی ہے۔ اور آپ کے علم میں بھی وہ باقی ہی رہے گی مگر کمال فنا میں آپ سے اپنی ہستی کا علم فنا ہو جائے گا۔ پس آپ بقاء میں اس ہستی کے ساتھ اس ہستی کے احکام کے ساتھ باقی ہوں گے نہ کہ اپنی ہستی کے آثار و احکام کے ساتھ۔ اسلئے آپ علم و عرفان کو خود سے منسوب نہیں کریں گے۔ اس سے منسوب کریں گے جس کے ساتھ آپ باقی ہیں۔ یہ علم و عرفان دوئی اور تعدد کو ان معنوں میں قبول نہیں کرتا کہ آپ بھی علم و عرفان سے موصوف ہوں۔ اور وہ بھی علم و عرفان سے موصوف ہو۔

یہی مطلب ہے اس کا کہ عرفانِ ذات غیر ذات کی طرف تجاوز نہیں کرتا۔ اور یہی معنی مرتبہ احدیت کے منزہ عن العرفان ہونے کے ہیں۔

منزہ عن العرفان ہونے کے یہ معنی نہیں ہیں کہ حق تعالیٰ کو بھی مرتبۂ احدیت میں اپنا عرفان نہیں ہے۔ جب ذات کو اپنا عرفان ہے۔ تو پھر غایت تخلیق کو حصول عرفان پر کیوں منحصر قرار دیا گیا ہے۔؟

اس کا جواب عرفان کی دوسری قسم میں موجود ہے۔ جسکو پہچاننے جاننے سے معروف کہا گیا ہے۔ یہ عرفان ذاتی نہیں بلکہ عرفانِ صفاتی ہے۔ صفات سب طالبِ ظہور تھیں۔ یہی حقائق الٰہیہ اسمائے الٰہیہ، صفات الٰہیہ ہیں۔ جو موجوداتِ خارجیہ کی صورتوں میں نمایاں ہیں۔ جن سے عالم کثرت آباد ہے۔ اس کثرت میں وحدت کا عرفان آج بھی اسی طرح دشوار ہے جس طرح مرتبۂ احدیت کا عرفان دشوار ہے۔

وہی ذات جو خزانۂ مخفی تھی۔ آج بھی خزانۂ مخفی ہے۔ اور خزانہ مخفی میں کیا تھا؟ ہم جانتے ہیں۔ کہ حقائق اسمائیہ حقائق صفاتیہ ہی تو تھے۔ وہ آج بھی جوں کے توں خزانۂ ذات میں مخزون و مکنون ہیں۔ اور ہم اس عالم کثرت کو گویا ضمیرِ ذات میں ہی دیکھ رہے ہیں۔ وہ ذات جو واحد ہے۔ وہی اپنے اسماء و صفات کے لحاظ سے اتنی کثیر ہے کہ اسکی کوئی انتہا نہیں۔ ہر صفت لامتناہی کثرت میں ہے۔ مگر یہ لامتناہی کثرت ضمیرِ ذات ہی میں ہے نفسِ ذات ہی ہیں۔ جہاں ہر صفت دوسری صفت کی غیر ہے۔ ہر رب کا بندہ دوسرے رب کے بندے سے راضی نہیں۔ اور نہ ایک رب اپنے بندۂ خاص کے سوائے دوسرے رب کے بندوں سے راضی ہے۔ اس طور پر ارباب کثیر اپنے اپنے بندوں سے تو راضی ہیں۔ مگر ایک رب دوسرے رب کے بندوں سے راضی نہیں ہے۔ ہادی جل جلالہٗ اپنے بندوں سے راضی ہے۔ اور اس کے بندے ہادی جل جلالہٗ سے راضی ہیں۔ اسی طرح مضل جل جلالہٗ اپنے بندوں سے راضی ہے اور اس کے بندے مضل جل جلالہٗ سے راضی ہیں۔ مگر ہادی اپنے ان بندوں سے کبھی راضی نہیں جو اس کے بندے ہو کر مضل جل جلالہٗ کی طرف التفات کرتے ہیں۔ اسی طرح مضل اپنے بندوں سے کبھی راضی نہیں جو ہادی کی طرف آنکھ اٹھا کر بھی دیکھتے ہیں۔ پس کوئی بندہ ایسا نہیں ہے جو کسی نہ کسی اسم رب کا مربوب نہ ہو۔ اور کوئی مربوب ایسا نہیں ہے جو اپنے

رب کے نزدیک محبوب، مقبول اور پسندیدہ نہ ہو۔ کیونکہ اس کا رب ہی اس صورت میں نمایاں ہے۔ اسلئے عالم میں سب مقبول ہی مقبول، محبوب ہی محبوب، پسندیدہ ہی پسندیدہ ہیں۔ بلکہ کائنات کی ہر چیز مقبول و محبوب و پسندیدہ ہے۔ خدا نے چاہا تو وہ چیز پیدا ہوئی، جس کو اس نے نہ چاہا وہ پیدا ہی نہیں ہوئی۔

شے کیا ہے؟ شاء یشاء سے مصدر ہے۔ پس خدا نے چاہا تو شے پیدا ہوئی اور جیسا چاہا ویسی ہی پیدا ہوئی۔ ایسا نہیں کہ چاہا تو کچھ اور تھا اور پیدا کچھ اور ہو گیا۔ ایسا بھی نہیں ہے کہ پیدا کرنے کے بعد چیزیں خود کار مشین کی طرح خود بخود کام کرنے لگیں۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ ہر شے پر ہر آن اس کے اسم رب کی تجلی وارد ہوتی رہتی ہے۔ اور اس تجلی کے احکام اس چیز کی صورت میں ظاہر ہوتے ہیں۔ پس کائنات آغوش ربوبیت میں کروٹیں بدل رہی ہے، پل رہی ہے پروان چڑھ رہی ہے۔

اللہ رب العالمین رب الارباب ہے۔ تمام ارباب اپنے ہویت کے لحاظ سے عین رب الارباب ہیں۔ مگر وہ ارباب اپنے احکام و تجلیات کے لحاظ سے نہ تو ایک دوسرے رب کا عین ہیں نہ رب الارباب کا عین ہیں۔

ہر اسم دوسرے اسم کا غیر ہے۔ اس غیریت نے عینیت ذات سے دوئی اور تعدد کے امتیازات تمہارے لئے لئے ہیں۔

یہی وہ اسماء ہیں جو کثیر ہیں۔ جو ایکدوسرے کے غیر ہیں۔ ان میں سے ہر اسم رب ہے اور اس ربوبیت کی صفات میں دوسرے رب سے متمائز ہے۔ اس طرح جو اختلافات کائنات خارجی میں دکھائی دے رہے ہیں۔ وہ دراصل ضمیر ذات ہی میں دکھائی دے رہے ہیں۔ اس طرح ہم ضمیر ذات میں جو حقائق مضمر ہیں بعینہ ان کو موجودات کی صورت میں دیکھ رہے ہیں۔ مگر اس دیکھنے میں یہ بھولے ہوئے ہیں کہ ضمیر ذات ہی

میں وہ مضمرات ہیں جن کو موجوداتِ خارجیہ میں دیکھنے کا گمان ہوتا ہے۔ اور ہمارا مشاہدہ خود ذات ہی کا اپنے مضمرات کا مشاہدہ کرنا ہے۔ اس بھول سے ہمارا مشاہدہ جزوی ہو گیا۔ اور ہم کلی حقیقت کو دیکھتے ہوئے بھی جزوی حقائق کے شاہد بن گئے۔

پس غایتِ تخلیق۔ عرفان ہے۔ یہ عرفان ذاتی نہیں ہے۔ اسی طرح عرفان جزوی بھی نہیں۔ اس عرفان کو صفاتی ہونا چاہیئے۔ اور اس کی حدود اس وقت متعین ہوں گی جبکہ صفاتِ حق کی حدود متعین ہوں گی۔ اگر صفاتِ حق کی کوئی حد نہیں ہے۔ تو پھر عرفانِ صفاتی کے دائرے کو بھی کسی حد سے محدود نہیں کیا جا سکتا۔ صحیح بات یہ ہے کہ اشیائے کائنات کی صورتوں کا احاطہ ناممکن ہے۔ اور ہر صورت میں ایک جداگانہ صفتِ رب کا ظہور ہے۔ اس کے یہ معنی ہیں کہ صفاتِ حق لامتناہی ہیں۔ اور ان کا احاطہ ناممکن ہے۔ پس عرفانِ ذات باعتبار صفات جو غایتِ تخلیق ہے۔ وہ حبِ ذاتی کی طلب آج بھی اس طرح ہے۔ جس طرح قبل تخلیق تھی۔ ذات اسی طرح خزانۂ مخفی ہے۔ اور صفاتِ ذات ظاہر ہونے کے باوجود اسی طرح ضمیرِ ذات میں مضمر ہیں جس طرح خزانہ مدفون و مخزون ہوتا ہے۔ اس کی طرف علم و عرفان کی راہیں کھلی ہوئی ہیں۔ مگر ان راہوں پہ چلنے والوں کو اربابِ متفرق کثیرہ میں سے ہر رب اپنی ڈگر پہ لئے جا رہا ہے۔ یہ ڈگر اس ڈگر سے قطعاً مختلف ہے۔ جس پہ دوسرے رب کا مربوب چل رہا ہے۔ راہِ سلوک میں یہ ارباب اپنے اپنے مربوبین سے خوش ہیں۔ راضی ہیں۔ اگر وہ راضی نہ ہوں تو پھر فیضانِ ربوبیت منقطع ہو جائے۔

دسویں حکمت

احدیّت کی فص کلمۂ ہُودیہ

انّ اللہ علی الصراط المستقیم اللہ تعالیٰ مستقیم راستہ پر ہے یعنی ظاہر ہے اور مخفی نہیں ہے اور علی العموم اس کا عین ہر چھوٹے اور بڑے اور جملہ چیزوں کے جاننے اور نہ جاننے والوں میں ہے۔ اسی واسطے اللہ تعالیٰ کی رحمت ہر ادنیٰ او اعلیٰ میں وسیع ہے۔ مامن دابۃ الّا ھو اٰخذ بنا صیتھا۔ انّ ربی علیٰ صراط مستقیم۔ ہر چلنے والے کی پیشانی اسی کے ہاتھ میں ہے اور میرا رب سیدھی راہ پر ہے۔ پس ہر چلنے والا بلکہ ہر شئے اپنے رب کی سیدھی راہ پر ہے اس وجہ سے وہ مغضوب علیہم میں داخل نہ ہوا اور نہ ضالین میں جب کہ ضلالت اور غضب الہٰی دونوں عارضی امور ہیں اور ان کا مآل کار رحمت ہے تو رحمت ہی ہر شئے پر وسیع ہوئی اور یہ رحمت غضب پر سابق ہے اور حق تعالیٰ کے سوائے سب چیزیں دابۃ ہیں کیونکہ سب ذی رُوح ہیں اور عالم میں کوئی ایسی شئے نہیں ہے جو بنفسہٖ حرکت کرتی ہو بلکہ وہ سب اپنے غیر سے اس کی متابعت کے سبب سے حرکت کرتے ہیں جو راہِ مستقیم پر ہیں اور وہ راستہ جب ہی ہوگا کہ وہ اس پر مشی اور رفتار کرے۔

جب مخلوق تمھاری رام اور فرمانبردار ہے تو حق تعالیٰ بھی تمھارا رام اور فرمانبردار ہے اور جب حق تعالیٰ تمھارا مطیع اور منقاد ہے تو کبھی مخلوق اس کے پیرو نہیں ہوتے ہیں اور میری باتوں کو اس میں صحیح اور درست جانو کیونکہ میری کل باتیں صحیح اور درست ہیں اور عالم میں کوئی ایسا موجود نہیں ہے جس کے لئے تم

نطق اور زبان نہیں دیکھتے ہو اور جن مخلوقات کو کہ آنکھ دیکھتی ہے ان سب کا عین حق تعالیٰ ہی ہے اور حق تعالیٰ کی ان میں ودیعت بدلیح مفوض ہے۔ اسی واسطے یہ صورتیں مثل موتیوں کے اس کے دُرج ہیں۔

اور جاننا چاہیئے کہ علوم الٰہی، ذوقی جو اہل اللہ کو حاصل ہیں، مختلف ہیں حالانکہ ان سب کا مرجع ایک ہی عین ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ میں اس کا سمع ہوتا ہوں جس سے وہ سُنتا ہے اور میں اس کا بصر ہوتا ہوں جس سے وہ دیکھتا ہے اور میں اس کا ہاتھ ہوتا ہوں جس سے وہ گرفت کرتا ہے اور میں اس کا پیر ہوتا ہوں جس سے وہ چلتا ہے۔ پس اس حدیث میں مذکور ہے کہ حق تعالیٰ کی ہویت ان جوارح کا عین ہے اور یہ جوارح بندوں کے عین ہیں پس ہویت ایک ہی ہے اور جوارح مختلف ہیں اور ہر فرد عضو کو جسے جارحہ کہتے ہیں ایک علم ذوقی مختص ہے اور یہ کُل علوم ہر عضو کے ایک ہی عین سے ہیں اور جوارح کے اختلاف سے وہ علوم بھی مختلف ہوتے ہیں جیسے پانی کی حقیقت ایک ہے لیکن مقامات اور جگہوں کے اختلاف سے وہ مزہ میں مختلف ہوتا رہتا ہے کیونکہ بعض شیریں اور پیاس بجھانے والا ہے اور بعض شور اور کھاری ہے لیکن تمام حالات میں وہ پانی ہی رہتا ہے اور اپنی حقیقت سے وہ بدلتا نہیں ہے اگرچہ اس کے مزے بدلتے رہتے ہیں لیکن ماہیت وہی رہتی ہے اور یہ حکمت اَرجُل یعنی پیر کا علم ہے کیونکہ یہ سلوک سے حاصل ہوتا ہے (اور سلوک لغوی معنی سے پیر کے متعلق ہے) اور اللہ تعالیٰ نے اس کو لفظ اکل میں اشارۃً (چلنا) ان لوگوں کی شان میں ذکر فرمایا جن پر اس نے اس حکم کو لکھا اور وہ لوگ اس کو قائم نہ کیے۔ لاکلوا من فوقهم ومن تحت ارجلهم یعنی اگر وہ لوگ اس کو قائم کرتے تو وہ علومِ الٰہیہ سے غذا حاصل کرتے جو ان کی روحوں پر فیضان ہوتا اور اُن علوم سے وہ پرورش پاتے جو سلوک سے ان کو حاصل ہوتا اور یہ حکمتِ اَرجُل کا علم اس لیے ہے کہ طریق جس کے معنیٰ صراط کے ہیں سلوک اور چلنے پھرنے کے لیے ہے اور چلنا پھرنا بغیر اَرجُل یعنی

پیروں کے کبھی نہیں ہو سکتا ہے اور یہ شہود جو اس کی پیشانی کے پکڑنے میں اللہ تعالیٰ کے ہاتھ سے ہے جو صراط مستقیم پر ہے عالم اذواق سے اسی فن خاص یعنی (علم اجلی) کو نتیجہ دیتا ہے۔ ونسوق المجرمین اور میں مجرموں کو چلاؤں گا اور یہ مجرمین لوگ ہیں جو اس مقام کے مستحق ہیں جن کی طرف اللہ نے ان کو ریح دبور سے روانہ کیا ہے اور اللہ نے ان کو ان کے نفسوں سے اور ریح دبور سے ہلاک کیا ہے۔

پس حق تعالیٰ ان کی پیشانیوں کو پکڑتا ہے اور ہوا ان کو چلاتی ہے اور یہ ہوا عین ان کی خواہشات اور ہوائے نفسانی ہیں جن پر وہ پہلے تھے الیٰ جہنم جہنم کی طرف اور یہ جہنم وہی بُعد ہے جو ان کے وہم میں تھا اور جب اللہ نے ان کو اس مکان میں بھیجا تو وہ لوگ عین قرب میں آگئے اور ان کے حق میں جہنم کا مسمی ان سے دور ہو گیا اور استحقاق کے سبب سے وہ قرب کے نعیم سے فائز ہوئے کیونکہ وہ لوگ گنہگار اور مجرم تھے اور اللہ تعالیٰ نے اُن کو اس مقام ذوقی لذیذ ورفیع کو امتنانا نہ دیا ہے بلکہ ان لوگوں نے اس کو اپنے حقائق کے استحقاق سے عمل کے وسیلہ سے لیا ہے اور ان اعمال پر یہ لوگ پہلے تھے اور وہ لوگ صراط مستقیم پر اپنے اعمال سے چل پھر رہے تھے کیونکہ ان کی پیشانی ایسے مالک کے ہاتھ میں تھی جو اس صفت کا موصوف ہے اور وہ لوگ اس طرف اپنے ارادہ سے بخوشی و رضا نہیں گئے ہیں بلکہ وہ جبراً اس طرف چلائے گئے ہیں یہاں تک کہ وہ عین قرب میں پہنچ گئے۔ ونحن اقرب الیہ منکم ولا تبصرون اور میت کی طرف میں تم سے زیادہ قریب ہوں لیکن تم دیکھتے نہیں اور وہ میت اس واسطے دیکھتی ہے کہ اس کا پردہ کھول دیا ہے اس واسطے اس کی بصر تیز ہے اور وہ کسی میت سے مخصوص نہیں ہے یعنی قرب میں شقی سے سعید کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔ پس اخبار الٰہی میں خدا کے بندہ کے ساتھ قریب ہونے میں کوئی خفا اور استتار نہیں ہے اور کوئی قرب اس سے زائد نہیں ہے کہ حق تعالیٰ کی ہویت بندہ

کے اعضاء کی عین ہو اور بندہ یہی اعضاء اور قویٰ ہے اور اس کے سوائے وہ دوسری چیز نہیں ہے پس بندہ حق ہے اور وہی خلق میں حق مشہود ہے پس خلق معقول ہے اور حق تعالیٰ محسوس ہے اور مومنین اور اہل کشف و وجدان اس کو خلق میں مشاہدہ کرتے ہیں اور جو لوگ کہ ان دونوں کے سوا ہیں ان کے نزدیک حق تعالیٰ معقول ہے اور خلق مشہود ہے۔ یہ لوگ بمنزلہ کھاری اور شور پانی کے ہیں اور جماعت اولیٰ بمنزلہ شیریں پانی پیاس بجھانے والے کے ہیں جو اس کے پینے والے کو سائغ اور حلق سے فرو ہونے والا ہے اور لوگوں کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ ہیں جو راستہ پر چلتے ہیں اور اس کو اور اس کی غایت کو اپنے نفس میں اس راستہ پر پہچانتے ہیں اور دوسرے وہ لوگ ہیں جو راستہ پر چلتے ہیں لیکن اس کی غایت اور انجام کو نہیں پہچانتے اور یہ عین وہی راستہ ہے جس کو دوسری قسم نے پہچان لیا ہے۔ پس عارف اللہ کی طرف بصارت اور چشم بینش سے بلاتا ہے اور غیر عارف اللہ کی طرف تقلیداً اور جہالتاً بلاتا ہے کیونکہ یہ علم خاص اسفل السافلین سے حاصل ہوتا ہے اس لئے کہ ارجل یعنی پیر شخص سے نیچے ہے اور جو اس سے بھی نیچے ہے تو وہ اسفل ہے پیر کے نیچے راستہ ہی ہے پس جس نے جان لیا کہ حق تعالیٰ عین طریق ہے تو اس نے اصل امر کو اصلی طور سے پہچان لیا کیونکہ اس ذات جل و علا میں وہ چلا اور سفر کیا ہے، کیونکہ وہی معلوم ہے اور وہی عین سالک اور مسافر ہے۔

پس عالم بھی اس کے سوا اور چیز نہیں ہے اب اپنی حقیقت پہچانو کہ تم کون ہو اور اپنا راستہ جانو کیونکہ اصل الامر تم کو ترجمان الحق کی زبان سے ظاہر ہو گیا ہے اگر تم سمجھ گئے ہو۔ اور وہ ترجمان الحق کی زبان صحیح ہے اور اس کو وہی سمجھے گا جس کو حق تعالیٰ سمجھا دے کیونکہ حق تعالیٰ کی بہت نسبتیں ہیں اور اس کی مختلف جہات ہیں کیا تم قوم ہود کو نہیں دیکھتے کہ جب انھوں نے کہا ھذا عارض ممطرنا یہ ابر ہم لوگوں کو بارش دینے والا ہے تو انھوں نے اللہ تعالیٰ کے ساتھ ظن خیر کیا

اور حق تعالیٰ بندہ کے گمان کے پاس ہی ہے جو وہ حق سے رکھتا ہے پھر اللہ تعالیٰ نے اُن کے اس قول سے لفظ بل کے ساتھ اضراب کیا اور فرمایا کہ بل ھو ما استعجلتم بہ (بلکہ یہ وہی چیز ہے جس کی تم عجلت کر رہے تھے) اور ان کو اس چیز سے خبر دی جو قرب میں نہایت ہی تمام و کمال درجہ پر ہے کیونکہ جب اللہ نے ان پر بارش بھیجی تو وہ زمین کا بہرہ تھا اور ان تخموں کا جمانا اور پانی دینا تھا جو اس میں بوئے گئے تھے اور اس بارش کے نتیجہ پر بعد کو پہنچیں گے۔ اسی واسطے اللہ نے اُن سے فرمایا کہ بل ھو ما استعجلتم بہ ریح فیھا عذاب الیم بلکہ یہ وہ چیز ہے جس کی تم جلدی کر رہے تھے۔ یہ ریح ہے جس کا ماخذ راحت ہے اور اس میں ستانے والا عذاب ہے جس کا انجام عذوبت اور حلاوت ہے اور اس میں اللہ نے اس کی راحت کی طرف اشارہ فرمایا ہے کیونکہ اسی ریح نے اس ہیکل تاریک اور راستہ دشوار گزار و ناہموار حجب سیاہ و دیجور سے راحت بخشی ہے اور اس ریح میں عذاب ہے یعنی ایک ایسی چیز ہے جس کو وہ آئندہ شیریں اور لذیذ سمجھیں گے جب وہ اس کو چکھیں گے مگر وہ بالفعل ان کو مالوف کے ترک ہونے سے ستائے گی اور آزار دے گی۔ پھر عذاب نے ان میں ہاتھ لگایا اور ان کو ہلاک کیا پھر اس ہوا میں ان کا امر مطلوب اس سے زیادہ قریب ہوا جیسا انھوں نے اس کو خیال کیا تھا فدمرت کل شئ بامر ربھا فاصبحوا لایری الا مساکنھم۔ پھر اس ہوا نے اپنے رب کے حکم سے ہر چیز کو ہلاک کر دیا اور وہ اس طرح ہو گئے کہ صرف ان کا مسکن اور مکان ہی دیکھا جاتا تھا اور وہ مکان اور مسکن ان کے اور جتنے بدن تھے جن کو اُن کی حقانی روحوں نے آباد اور معمور کیا تھا اور اُن سے اس نسبتِ خاصہ کی حقیقت زائل ہو گئی اور ان کے ہیاکل اور صورتوں پر وہ حیاتِ خاص باقی رہی جو اجسام پر حق تعالیٰ سے فائض ہے اور اسی حیات سے حق تعالیٰ کے نزدیک ان کے ہاتھ اور پیر اور پوست ناطق ہو کر گواہی دیں گے اور ان کی رانیں اور چابکیں یعنی بلائیں کلام کریں گی اور یہ

سب نصوص الہیٰ میں بتصریح وارد ہیں۔ مگر اللہ تعالیٰ نے اپنے نفس کو غیرت سے موصوف کیا ہے اور غیرت ہی سے اس نے فواحش اور بُرے کاموں کو حرام کیا ہے اور فحش وہی ہے جو ظاہر ہو اور جو فحش کہ باطن ہے وہ اس کے اعتبار سے فاحش ہے جس کے نزدیک صفت فحش کی ظاہر ہوئی ہے اور جب اس نے فواحش کو حرام کیا یعنی اس حقیقت کے اظہار کو منع کیا جس کو میں ذکر کر چکا ہوں تو اس نے اس کو غیرت سے چھپایا اور وہ حقیقت یہ ہے کہ حق تعالیٰ اشیاء کا عین ہے اور وہ غیرت باعتبار غیر ہونے کے تم ہی ہو اور غیر کہتا ہے کہ یہ سمع زید کا سمع ہے اور عارف کہتا ہے کہ یہ سمع عین حق تعالیٰ کا ہے اور اسی طرح دوسرے باقی قوائے اور اعضاء میں ہے اسی واسطے ہر کسی نے حق تعالیٰ کو نہیں پہچانا اور اسی سبب سے لوگ متفاوت ہوئے اور ان لوگوں کے مرتبہ میں باہم امتیاز ہوا اور فاضل اور مفضول دونوں ظاہر ہوئے اور جب اللہ نے مجھ کو اپنے انبیاء اور رسولوں کے اعیان پر جو نوع بشر سے کل از آدم تا محمد صلی اللہ علیہ وسلم تھے اطلاع دی اور ایک مقام یا مرتبہ میں شہر قرطبہ میں ۵۸۶ھ میں مقیم ہوا اور اس جماعت سے کسی نے سوائے ہود علیہ السلام کے مجھ سے کلام نہ کیا اور انھوں نے مجھ کو ان کے جمع ہونے کے سبب سے خبر دی اور میں نے حضرت ہودؑ کو اور لوگوں میں صحیح اور تن آور حسین اور خوش بیان دیکھا۔ اور امور حقائق کا ان کو عارف اور کاشف پایا اور ہماری دلیل ان کے لئے امورِ حقائق کے کشف پر یہ آیت ہے۔ ما من دابۃٍ الا ھو اخذ بناصیتھا ان ربی علیٰ صراط مستقیم یعنی کوئی چلنے والا ایسا نہیں ہے جس کی پیشانی اللہ تعالیٰ کے ہاتھ میں نہ ہو یعنی سب کے اختیارات اسی کے زمامِ قدرت میں ہیں اور میرا پروردگار جل شانہٗ راہِ مستقیم پر ہے۔

اور مخلوق کو اس کلام سے زیادہ کیا بشارت ہو گی پھر بڑا احسان اللہ کا ہم لوگوں پر یہ ہے کہ اس کلام کو حضرت ہود علیہ السلام سے قرآن میں ہم لوگوں

تک پہنچایا پھر محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے جو تمام حقائق کے جامع ہیں اس کو اس حدیث
سے تمام وکمال بیان کر دیا جس میں حق تعالیٰ سے خبر دی ہے کہ حق تعالیٰ سمع اور بصر
اور ہاتھ اور پیر کا عین ہے اور جمیع حواس کا عین ہے اور اس کا قوائے روحانی کا عین
ہونا حواس سے زیادہ قریب لعقل ہے اسی واسطے رسول اللہؐ نے اقرب مجہول الحد
کو نہ بیان فرمایا اور فقط البعد معلوم الحدید اکتفا فرمایا اور حق تعالیٰ نے ہم لوگوں کو
بشارت کے لئے ترجمہ فرمایا پھر یہ علم ان لوگوں کے سینہ میں کامل وکمل ہو گیا جن کو اللہ
نے علم وادراک عنایت فرمایا اور اللہ نے فرمایا کہ وما یجحد بآیاتنا الا
الفتوہم الکافرون۔ اور میری آیتوں سے وہی لوگ انکار کرتے ہیں جو حق تعالیٰ
سے محجوب اور ساتر ہیں اور وہ لوگ اس کو حسد اور بخل اور ظلم سے چھپاتے ہیں اگرچہ
وہ اس کو پہچان گئے ہوں اور میں نے کبھی کسی آیت یا حدیث میں یہ نہیں دیکھا کہ اس
میں تحدید نہ ہو خواہ اس کو قرآن میں اللہ تعالیٰ نے اپنے بارے میں فرمایا یا رسول اللہ
نے ہم لوگوں سے حدیث میں اس کو پہنچایا ہو اور اس کا مرجع حق تعالیٰ کی طرف ہوتا ہے
خواہ وہ تنزیہ یا غیر تنزیہ ہو پہلی صفت اس کی عماء ہے کہ نہ اس کے اوپر ہوا ہے
اور نہ اس کے نیچے ہوا ہے۔ پس حق تعالیٰ اس میں خلق کو پیدا کرنے کے پہلے سے
تھا۔ پھر ذکر فرمایا کہ وہ عرش پر مستوی ہے یہ بھی تحدید ہے۔ پھر ذکر فرمایا کہ وہ سما
دنیا پر اترتا ہے پس یہ بھی تحدید ہے۔ پھر ذکر کیا کہ وہی آسمان میں ہے اور وہی زمین میں ہے
اور وہی ہمارے ساتھ ہے جہاں کہیں ہم سب ہوں یہاں تک اس نے خبر دیدی کہ وہ
ہم لوگوں کا عین ہے اور ہم لوگ محدود ہیں تو اس نے اپنے نفس کو محدود ہونے سے
موصوف کیا اور یہ آیت لیس کمثلہ شئی بھی حد ہے اگر ہم کاف کو زائد لیں
اور صفت کے لئے نہیں کہیں جو محدود سے متمیز ہوتا ہے تو وہ بھی محدود ہوتا
ہے کیونکہ وہ عین یہ محدود نہیں ہے پس اطلاق تقید کی قید کے ساتھ بھی مقید
ہے اور مطلق اطلاق کی قید سے بھی مقید ہے اور یہ سمجھ والے کے لئے ہے
اگر ہم کاف کو صفت کے لئے کہیں تب تو ہم نے اس کو محدود ہی کہہ دیا اور جب

ہم ہیں کہ مثلہ شئ کو مثل کے نفی کے لئے لیں تو ہم نے اس کے مفہوم اصلی اور حدیث صحیح سے یقیناً جان لیا کہ وہ اشیاء کا عین ہے اور محدود ہے اگرچہ اس کی حدود مختلف ہوں۔ پس وہ ہر محدود کی حد سے محدود ہے اور جب کسی شئے کی حد ہوتی ہے تو وہ حق تعالیٰ ہی کی حد ہے اور وہی مخلوقاتِ زمانی اور غیر زمانی میں ساری ہے اور اگر یہ امر اس طرح نہ ہوتا تو کسی موجود کا وجود صحیح نہیں ہوتا اور وہ عین وجود ہے اور وہ ہر شئے پر بذاتہٖ محافظ ہے اور اس کو شئے کی محافظت تھکاتی نہیں ہے۔ پس اس کو کُل اشیاء کی حفاظت کرنی عین اپنی صورت کی حفاظت ہے اور وہ اس سے پاک ہے اور بلند تر ہے کہ کوئی شئے اس کی صورت کا غیر ہو اور سوائے اس کے دوسری صورت صحیح نہیں ہے پس شاہد سے شاہد وہی ہے اور مشہود سے مشہود وہی ہے اور تمام عالم اس کی صورت ہے اور وہ حق تعالیٰ تمام عالم کی روح ہے اور وہی عالم کا مُدبِّر ہے اور یہ تمام عالم ہی انسان کبیر ہے جس کی حق تعالیٰ روح ہے۔

پس وہی تمام ہستی ہے اور وہی ایسا واحد ہے کہ اس کی ہستی سے میری ہستی قائم ہے اسی واسطے میں نے کہا کہ ہم سب غذا کرتے ہیں۔ پس میرا وجود اس کی غذا ہے اور ہم بھی غذا کرنے میں اُسی کے پیرو ہیں اور اگر تم دیکھو تو ایک وجہ سے اس کے ساتھ اسی سے میرا استعاذہ ہے۔

اور اسی کرب کے سبب سے اللہ نے تنفس لیا پھر وہ تنفس اسم رحمٰن کی طرف منسوب ہوا کیونکہ حق تعالیٰ نے اسی اسم سے ان چیزوں پر رحم کیا جن کو نسبتِ الٰہیہ طالب تھی اور وہ طلبِ صورتِ عالم کو موجود کرنا تھا اور صورتِ عالم وہی ہے جس کو میں نے حق تعالیٰ کا مظہر کہا ہے کیونکہ حق تعالیٰ ہی ظاہر ہے اور حق تعالیٰ ہی اس صورت کا باطن ہے کیونکہ باطن بھی وہی ہے اور وہی اول ہے جس وقت وہ تھا اور عالم یعنی یہ صورت نہ تھی اور وہی آخر ہے کیونکہ اعیانِ عالم کے ظاہر ہونے کے وقت وہی اس کا عین تھا۔ پس آخر عینِ ظاہر ہے اور باطن عینِ اول ہے اور وہ ہر

شئے کو جانتا ہے کیونکہ وہ اپنے نفس کو جانتا ہے پھر جب اس نے صورتوں کو نفس رحمانی میں ظاہر کیا تو پھر ان نسبتوں کا تسلط ظاہر ہوا جن کو اسماء الٰہی سے تعبیر کرتے ہیں اور اب عالم کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف صحیح ہوئی اسی واسطے اہل عالم حق تعالیٰ کی طرف منسوب ہوئے رسول اللہؐ نے فرمایا کہ قیامت کے دن اللہ تعالیٰ فرمائے گا کہ آج میں تمھاری نسبتوں کو پست کروں گا اور اپنی نسبتوں کو بلند کروں گا یعنی آج میں تم سے ان نسبتوں کو لے لوں گا جو تم کو تمھارے نفس کی طرف ہیں اور تمھاری ان نسبتوں کو اپنی طرف رجوع کروں گا۔ واین المتقون اور کہاں ہیں تقویٰ کرنے والے یعنی وہ لوگ کہاں ہیں جنھوں نے اللہ تعالیٰ کو ذات وصفات میں اپنا پردہ بنایا تھا اور حق تعالیٰ انکیں کا ظاہر تھا یعنی وہ ان کی ظاہری صورتوں کا عین تھا اور یہ لوگ سب سے درجہ میں بڑے ہیں اور مغفرت کے زیادہ مستحق ہیں اور سب کے نزدیک لوگوں سے یہ قوی تر ہیں اور کبھی تقویٰ والا وہ شخص ہوتا ہے جس نے اپنے نفس کو مع صورتِ محسوسہ کے حق تعالیٰ کا پردہ بنایا ہو کیونکہ حق تعالیٰ کی ہویت بندے کے جمیع قویٰ ہیں اسی واسطے بندے کے مسمیٰ کو حق تعالیٰ کے مسمیٰ کا شہود میں پردہ بنایا تاکہ عالم کو غیر عالم سے تمیز کریں اللہ پاک نے فرمایا قل ھل یستوی الذین یعلمون والذین لا یعلمون تم کہدو کہ کیا جاننے والے اور نہ جاننے والے دونوں برابر ہو سکتے ہیں۔ انما یتذکر اولوا الالباب مغز کو پہنچنے والے ہی لوگ نصیحت اور عبرت لیتے ہیں اور یہ وہ لوگ ہیں جو ہر شئے کے مغز سخن کو دیکھتے ہیں جو ہر چیز کی غایت اور مقصود ہے کیونکہ کوتاہی کرنے والے جد وجہد کرنے والے پر سبقت نہیں لے جا سکتے ہیں اسی طرح مزدور کبھی خانگی غلام کے برابر نہیں ہوتے اور جب حق تعالیٰ من وجہٖ بندہ کا پردہ ہوا اور بندہ من وجہٖ حق تعالیٰ کا پردہ ہوا تو پھر ہستی میں جو چاہو کہو۔ اگر چاہو تو اس کو خلق حق کہو (یعنی خلق کو موصوف اور حق کو اس کی صفت ٹھہراؤ) اور اگر چاہو تو اس کو خلق حق کہو یعنی حق کو موصوف اور خلق کو اس کی صفت پہلے کا الٹا مانو) اور اگر چاہو

تو اس کو من کل الوجوہ نہ حق کہو اور نہ خلق اور اگر چاہو تو اس میں اپنی حیرت بیان کرو
اب تمہارے مرتبوں کی تعیین سے مطلب ظاہر ہو گیا اور اگر تحدید نہ ہوتی تو
رسول اللہ ﷺ قیامت کے دن اللہ تعالیٰ کی صورتوں کی تحویل سے خبر نہ دیتے اور نہ
اس کو نفس سے خلعِ صورت کرنے سے موصوف کرتے۔

"پس آنکھ سوائے اس کے اور طرف نظر نہیں کرتی ہے اور حکم سوائے اس
کے اور کسی پر واقع نہیں ہوتا ہے اور ہم سب اسی کے ہیں اور اسی کے سبب سے
اس کے ہاتھوں میں ہیں اور تمام احوال میں ہم سب اسی کے نزدیک ہیں۔"

اور اسی سبب سے وہ نہیں پہچانا جاتا ہے اور پہچانا بھی جاتا ہے اور اس کی
تنزیہ بھی ہوتی ہے اور اس کی توصیف بھی ہوتی ہے پس جو کوئی کہ حق تعالیٰ کو اپنے
نفس سے اپنے ہی نفس میں اُس کی آنکھ سے دیکھے تو وہ عارف ہے اور جو کوئی حق تعالیٰ
کو اپنے نفس سے اپنے ہی نفس میں نہ دیکھے اور اپنے نفس کی آنکھ سے قیامت میں اس
کے دیکھنے کا منتظر رہا، تو وہ جاہل ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ ہر شخص کو اپنے خدا
کے بارے میں کوئی عقیدہ ضرور ہے تاکہ وہ اسی عقیدہ کے ساتھ خدا کی طرف رجوع
ہو اور وہ اسی عقیدے کی صورت میں حق تعالیٰ کو طلب کرے۔ پس جب اللہ تعالیٰ
اُسی عقیدہ کی صورت میں اس کے لئے تجلی کرے گا تو وہ اس کو پہچانے گا اور اس کا اقرار
کرے گا اور جب وہ اس کے لئے اور صورتوں میں تجلی کرے گا تو وہ اس کو نہ پہچانے
گا اور اس سے پناہ مانگے گا اور نفس الامر میں وہ اس کے ساتھ بے ادبی کرے گا۔
لیکن وہ بے ادبی اس کے زعم میں حق تعالیٰ کے ساتھ نہایت ہی ادب ہو گا اور
اعتقاد والا اسی الٰہ میں اعتقاد کرے گا جس کو اس نے اپنے زعم میں اپنے نفس سے
بنایا ہے۔ پس کل اعتقادی الٰہ والے اپنے ہی نفس کو اور اس چیز کو دیکھیں گے جس
کو انھوں نے اپنے عقیدے میں بنایا ہے پس تم لوگوں کے مرتبہ کو اللہ کے علم میں
دیکھو اور بعینہٖ یہی مرتبہ قیامت کے دن خدا کے دیدار میں ہو گا اور میں تم کو اس کے
سبب موجب سے اطلاع دے چکا ہوں پس تم اس کو کسی عقیدہ خاص میں مقید

کرنے سے بچو اور اس کے ماسوا کے انکار کرنے سے الحذر الحذر کرو کہ تم سے خیر کثیر فوت نہ ہو جائے بلکہ اس میں اس امر کا اصلی طور پر علم تم سے چھوٹ جاتا ہے کیونکہ یہ امر بنفسہٖ مقید نہیں ہے اور تم اس کو اپنے ہی عقیدے میں مقید کر دیتے ہو اب تم اپنے نفس میں کل اعتقادی صورتوں کے ہیولی اور اصل بن جاؤ کیونکہ اللہ تبارک و تعالیٰ کسی خاص عقیدہ میں محصور ہونے اور دوسرے میں محصور نہ ہونے سے برتر اور وسیع ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے فاینما تولوا فثم وجہ اللہ یعنی جہاں تم منہ پھیرو وہیں اللہ تعالیٰ کی ذات ہے اور حق تعالیٰ نے کسی مکان کو دیگر مکانوں سے خاص کر کے ذکر نہ فرمایا ہے اور فرمایا کہ وہاں اللہ تعالیٰ کی ذات ہے اور ذات جس کو اللہ نے وجہ فرمایا ہے وہی اس کی حقیقت ہے۔ پس حق تعالیٰ نے اس سے عارفوں کے دلوں کو متنبہ کر دیا تاکہ ان کو کوئی عارضی چیزیں اس چھوٹی زندگی میں ایسی باتوں کے استحضار سے نہ روکیں کیونکہ بندہ نہیں جانتا ہے کہ کس سانس میں اس کی روح قبض ہو گی کیونکہ کبھی غفلت کے وقت بندہ کی جان قبض ہوتی ہے پھر یہ اس کے برابر نہیں ہو سکتا ہے جس کی جان عین حضور میں قبض ہوتی ہے پھر حق تعالیٰ کے خاص بندے اس علم کے ساتھ ظاہری صورت اور حالت عقیدہ میں نماز میں مسجد حرام ہی کی طرف توجہ کرنا ضروری جانتے ہیں اور وہ اعتقاد کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ان کی نماز کے وقت ان کے قبلہ میں ہے اور یہ بھی اینما تولوا فثم وجہ اللہ کے مراتب وجہ حق سے ایک مرتبہ ہے۔ پس مسجد حرام کی جہت انھیں مراتب سے ہے اور اس میں اللہ تعالیٰ کی ذات ہے لیکن تم یہ نہیں کہو کہ وہ فقط یہیں ہے بلکہ تم اپنے ادراک کے وقت توقف کرو اور مسجد حرام کی طرف استقبال کرنے میں ادب کرنے کو فرض جانو اور اس کے اس محل خاص میں محصور نہ کرنے سے ادب ضرور کرو بلکہ یہ مسجد حرام بھی منجملہ اور مکانات کے ایک مکان ہے جس کی طرف منہ پھیرنے والا منہ پھیرتا ہے اب تم کو اللہ ہی سے معلوم ہو گیا کہ وہ ہر جہت کے مکان میں ہے اور ان میں اعتقادوں کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔ پس ہر شخص راہ راست پر ہے

اور کل راہِ راست والے ماجور ہیں اور کل ماجور سعید ہیں اور کل سعید اپنے خدا کے نزدیک مرضی اور پسندیدہ ہیں اگرچہ وہ تھوڑے زمانہ کے لئے آخرت میں شقی ہوں کیونکہ اہل عنایت یعنی انبیاء اور اولیاء بھی بیماری اور رنج میں اس تھوڑی دنیا کی زندگی میں مبتلا ہوتے ہیں باوجودیکہ ہم جانتے ہیں کہ وہ لوگ اہل حق اور خدا کے نزدیک اہل سعادت ہیں۔ پس اللہ کے بعض بندوں کو یہ تھوڑا رنج و آزار آخرت کی زندگی میں ہوگا جس کے مکان کا نام جہنم یا دوزخ ہے لیکن اس کے ساتھ بھی کوئی اہلِ علم اور وہ شخص جس پر یہ امر اصلی طور پر کھل گیا ہے یہ نہیں یقین کر سکتا ہے کہ ان کو وہاں کوئی خاص قسم کی نعیم نہ ہوگی خواہ وہ اس نعیم کو اس رنج و آزار کے مفقود ہونے سے پاتے ہوں، خواہ ان کے لئے کوئی مستقل نعیم اس سے زائد ہو جیسے بہشت والوں کو بہشت میں نعیم ہے۔ صورتِ اول میں جب عذاب ان سے اٹھ گیا تو اس رنج و الم کے پانے سے ان کا راحت ہی پانا ان کے لئے نعیم ہوئی۔ واللہ اعلم۔

---

١١ — فص حكمة فتوحية في كلمة صالحية

من الآيات آيات الركائب ... وذلك لاختلاف في المذاهب

٤٣ ا فمنهم قائمون بها بحق ... ومنهم قاطعون بها السباسب

فأما القائمون فأهل عين ... وأما القاطعون هم الجنائب

وكل منهم يأتيه منه ... فتوح غيوبه من كل جانب

اعلم وفقك الله أن الأمر مبني في نفسه على الفردية ولها التثليث، فهي من الثلاثة فصاعداً. فالثلاثة أول الأفراد. وعن هذه الحضرة الإلهية وجد العالم فقال تعالى «إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون» وهذه ذات ذات إرادة وقول. فلولا هذه الذات وإرادتها وهي نسبة التوجه بالتخصيص لتكوين أمر ما، ثم لولا قوله عند هذا التوجه كن لذلك الشيء ما كان ذلك الشيء. ثم ظهرت الفردية الثلاثية أيضاً في ذلك الشيء، وبها من جهته صح تكوينه واتصافه بالوجود، وهي شيئيته وسماعه وامتثاله أمر مكونه بالإيجاد. فقابل ثلاثة بثلاثة: ذاته الثابتة في حال عدمها في موازنة ذات موجدها، وسماعه في موازنة إرادة موجده، وقبوله بالامتثال لما أُمِرَ به من التكوين في موازنة قوله كن؛ فكان هو فنسب التكوين إليه فلولا أنه من قوته التكوين من نفسه عند هذا القول ما تكوّن. فما أوجد هذا الشيء بعد أن لم يكن عند الأمر بالتكوين إلا نفسه. فأثبت الحق تعالى أن التكوين للشيء نفسه لا للحق، والذي للحق فيه أمره خاصة. وكذلك أخبر عن نفسه في قوله «إنما أمرنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون» فنسب التكوين لنفس الشيء عن أمر الله وهو الصادق في قوله. وهذا هو المعقول في نفس الأمر. (٤٣ ـ ب) كما يقول الآمر الذي يُخَاف فلا يعصى لعبده قم فيقوم العبد امتثالاً لأمر سيده. فليس للسيد في قيام هذا العبد سوى أمره له بالقيام، والقيام من فعل العبد لا من فعل السيد. فقام أصل التكوين على التثليث أي من الثلاثة من

الجانبين ، من جانب الحق ومن جانب الخلق. ثم سرى ذلك في إيجاد المعاني بالأدلة:
لا بد من الدليل أن يكون مركباً من ثلاثة على نظام مخصوص وشرط مخصوص،
حينئذ ينتج لا بد من ذلك ، وهو أن يركب الناظر دليله من مقدمتين كل مقدمة
وي على مفردين فتكون أربعة واحد من هذه الأربعة يتكرر في المقدمتين
مربَط إحداهما بالأخرى كالنكاح فتكون ثلاثة لا غير لتكرار الواحد فيهما .
كون المطلوب إذا وقع هذا الترتيب على الوجه المخصوص وهو ربط إحدى
مقدمتين بالأخرى بتكرار ذلك الواحد المفرد الذي به يصح التثليث .
لشرط المخصوص أن يكون الحكم أعمّ من العلة أو مساوياً لها ، وحينئذ
صدق ؛ وإن لم يكن كذلك فإنه ينتج نتيجة غير صادقة . وهذا موجود في
ـالم مثل إضافة الأفعال إلى العبد معراة عن نسبتها إلى الله أو إضافة
تكوين الذي نحن بصدده إلى الله مطلقاً . والحق ما أضافه الا إلى الشيء
ي قيل له كن . ومثاله إذا أردنا أن ندل أن وجود العـالم
ن سبب. فنقول كل حادث فله سبب فمعنا الحادث والسبب . ثم نقول
المقدمة الأخرى والعالم حادث فتكرر الحادث في المقدمتين . والثالث قولنا
عـالم ، فأنتج أن العالم له سبب ، وظهر في النتيجة ما ذكر في المقدمة
واحـدة وهو السبب . فالوجه الخاص هو تكرار الحادث ، والشرط
الخاص عموم العلة لأن العلة في وجود الحادث السبب ، وهو عام في حدوث
عالم عن الله أعني الحكم . فنحكم على كل حادث أن له سبباً سواء كان ذلك
سبب مساوياً للحكم أو يكون الحكم أعم منه فيدخل تحت حكمه ، فتصدق
النتيجة . فهذا أيضاً قد ظهر حكم التثليث (٤٤ - ا) في إيجاد المعاني التي
تقتنص بالأدلة . فأصل الكون التثليث ، ولهذا كانت حكمة صالح عليه السلام
التي أظهر الله في تأخير أخذ قومه ثلاثة أيام وعداً غير مكذوب ، فأنتج صدقاً
وهو الصيحة التي أهلكهم الله بها فأصبحوا في ديارهم جاثمين . فأول يوم من
الثلاثة اصفرت وجوه القوم ؛ وفي الثاني احمرت وفي الثالث اسودت . فلمـا
كملت الثلاثة صح الاستعداد فظهر كون الفساد فيهم فسمى ذلك الظهور هلاكاً ؛
فكان اصفرار وجوه الأشقياء في موازنة إسفار وجوه السعداء في قوله تعالى

« وجوه يومئذ مسفرة » من السفور وهو الظهور ، كما كان الاصفرار في أول يوم ظهور علامة الشقاء في قوم صالح . ثم جاء في موازنة الاحمرار القائم بهم قوله تعالى في السعداء « ضاحكة » ، فإن الضحك من الأسباب المولدة لاحمرار الوجوه ، فهي في السعداء احمرار الوجنات . ثم جعل في موازنة تغير بشرة الأشقياء بالسواد قوله تعالى « مستبشرة » وهو ما أثره السرور في بشرتهم كما أثر السواد في بشرة الأشقياء . ولهذا قال في الفريقين بالبشرى ، أي يقول لهم قولاً يؤثر في بشرتهم فيعدل بها إلى لون لم تكن البشرة تتصف به قبل هذا . فقال في حق السعداء « يبشرهم ربهم برحمة منه ورضوان » وقال في حق الأشقياء « فبشرهم بعذاب أليم » فأثر في بشرة كل طائفة ما حصل في نفوسهم من أثر هذا الكلام . فما ظهر عليهم في ظاهرهم إلا حكم ما استقر (٤٤ - ب) في بواطنهم من المفهوم . فما أثر فيهم سواهم كما لم يكن التكوين إلا منهم . فلله الحجة البالغة . فمن فهم هذه الحكمة وقررها في نفسه وجعلها مشهودة له أراح نفسه من التعلق بغيره وعلم أنه لا يؤتى عليه بخير ولا بشر إلا منه . وأعني بالخير ما يوافق غرضه ويلائم طبعه ومزاجه ، وأعني بالشر ما لا يوافق غرضه ولا يلائم طبعه ولا مزاجه . ويقيم صاحب هذا الشهود معاذير الموجودات كلها عنهم وإن لم يعتذروا ، ويعلم أنه منه كان كل ما هو فيه كما ذكرناه أولاً في أن العلم تابع للمعلوم ، فيقول لنفسه إذا جاءه مالا يوافق غرضه : يداك أوكتا وفوك نفخ . والله يقول الحق وهو يهدي السبيل .

(تشریحات)

گیارھویں حکمت

فاتحیہ کی فص کلمۂ صالحیہ

ہم حکمتِ فتوحیہ کی تشریح حکمتِ خلقیہ کے معنوں سے کر سکتے ہیں۔ کیونکہ حقیقت میں خلق کا دوسرا نام ہی فتوح ہے۔ فتوح فتح کی جمع ہے۔ اور فتح کے معنی تنگی کو کشادگی سے بدلنا ہے اور بند دروازوں کو کھولنا ہے۔ فتاح اللہ تعالیٰ کا نام ہے۔ اور اللہ ہی کا نام فاتح ہے اور حقیقت میں اللہ تعالیٰ کے اسمائے مبارک میں سے ہر اسم فتاح ہے، فاتح ہے۔ ان معنوں میں کہ موجودات کی صورتیں جو عالم خلق میں ظاہر ہوئی ہیں وہ غیب ذاتی کے خزانے میں بند تھیں، مقفل تھیں، وہی صورتیں جب عالم خلق میں کھل کر ظاہر ہوئیں تو ان کا نام فتوح رکھا گیا اس نام میں اس امر کی رعایت ہے کہ خزانۂ غیب کھلا تو اسمائے الٰہیہ اور صفاتِ الٰہیہ کی صورتیں کھل کر سامنے آگئیں۔ یہی وجہ ہے کہ اہل کشف و وجدان بالعموم اور شیخ اکبر محی الدین ابن عربیؒ بالخصوص اسمائے الٰہیہ کو مفاتیح الغیب دیکھتے ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ قرآن مجید کی یہ آیت ہمارے کشف و وجدان پر شاہد ہے۔

وعندہ مفاتح الغیب لا یعلمھا الا ھو۔ (القرآن س ۶ - آیت ۵۹)

یہ آپ بار بار سن چکے ہیں کہ مرتبۂ احدیت غیب ذاتی کا مرتبہ ہے۔

اور یہ بھی آپ کو معلوم ہے کہ مرتبہ وحدت تعین اوّل یا حقیقتِ محمدیؐ کا مرتبہ ہے۔ اس مرتبہ میں وہی ذات جو ہر اسم و صفت سے پاک تھی ہر اسم سے موسوم اور ہر صفت سے موصوف ہوئی۔ یہی اسمائے صفات میں اس ذاتِ مخفی کے خزانۂ غیب کی کنجیاں، ان اسما کی تجلی مرتبۂ واحدیت میں ہوگی تو اسی سلسلۂ تجلیات کا نام عالمِ ظہور یا عالمِ خلق یا عالمِ فتوح ہو گیا۔ مگر یہ ظہور یہ معنی نہیں رکھتا کہ موجودات عدم سے وجود میں آگئی ہیں۔ کیونکہ عدم کبھی وجود قبول نہیں کرتا۔ اور اسی طرح وجود کبھی عدم کو قبول نہیں کرتا۔

بعض نسخوں میں حکمت فتوحیہ کو حکمت فاتحیہ بھی لکھا گیا ہے۔ اس صورت میں اس حکمت کی نسبت اللہ کے اس اسم فاتح سے ہوگی جس نے اس وجود کو کھولا جو غیب میں بند تھا۔ اور اس طرح وجودِ واحد لامتناہی ناموں سے لامتناہی صورتوں میں ظاہر ہوا۔ یہ ظہور اسم فاتح کی طرف منسوب ہے جو ان تمام اسمائے الٰہیہ کو شامل ہے جو اسمائے ذاتیہ اور اسمائے اولیہ ہیں اور مرتبۂ واحدیت میں اسمائے ثالثیہ ہیں۔ اسمائے ثالثیہ میں سے فتاح، فاتح، الفاتح الفتاح، الموجد وغیرہ ہیں۔

اس باب میں شیخ نے تثلیث سے بحث کی ہے۔ اس کا ذکر آگے آئے گا۔ مگر یہاں ہم اتنا کہہ دینا ضروری سمجھتے ہیں کہ اس تثلیث سے تثلیثِ نصاریٰ کو کوئی مناسبت نہیں ہے۔ بلکہ اسمائے الٰہیہ اور حقائقِ الٰہیہ کی تشریح بالکل اسی طور پر کرتے ہیں جس طور پر کہ وہ نفس الامر میں واقع ہیں۔ اور اس کی مطلق پرواہ نہیں کرتے کہ وہ تشریح صورتاً کسی مذہب و فکر سے مماثل کیوں نہ ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک صورت کا اعتبار محض صورت کی بناء پر نہیں ہے۔ بلکہ وہ معنی اور حقیقت کا اعتبار کرتے ہیں۔

یہی وجہ ہے کہ انکے انداز بیان پر فلسفہ کی صورت کا بھی گمان ہوتا ہے۔ حالانکہ وہ فلسفہ سے معناً کوئی تعلق نہیں رکھتے۔ اور اسی طور پر وہ اشیائے کائنات کی صورتوں کو معارض تجزیہ میں لاتے ہیں۔ مگر صورت سے ان کی مراد حقیقت ہوتی ہے۔ کوری صورت کبھی نہیں ہوتی۔ اسی طور پر جب وہ تثلیث الٰہی کا ذکر کرتے ہیں۔ تو اس سے ان کی مراد تثلیث نہیں۔ بلکہ توحید الٰہی ہوتی ہے۔ اس طور پر وہی عالم ہے وہی معلوم ہے۔ اور وہی عین علم ہے اسی طرح مرتبۂ واحدیت میں تمام اسمائے الٰہیہ میں سے ہر اسم ان تینوں جہات کو جامع ہے۔ مثال کے طور پر اسم علیم کو لیجئے یہ اسم مبارک کمالِ علم پر دلالت کرتا ہے۔ وہ ذات جو علیم ہے سب کچھ جانتی ہے۔ کوئی چیز بھی اس کے علم سے باہر نہیں ہے۔ وہ چیز کو جان کر پیدا کرتا ہے۔ جیسا جانتا ہے ویسا ہی پیدا کرتا ہے۔ جیسا جانتا ہے ویسا ہی پیدا کرنے سے پہلے جانتا ہے۔ عالم پیدا نہیں ہوا تھا۔ اس وقت بھی وہ آدم کو جانتا تھا۔ عالم اس کے علم میں تھا۔ جب عالم پیدا ہوا تو اس کے علم کے مطابق پیدا ہوا۔ تو پھر موجودات کیا ہیں؟ بعینہٖ معلومات حق ہی تو ہیں۔ پس موجودات کی حقیقت کیا ہوئی معلوماتِ حق ہی کا نام موجودات ہوا۔ اب آپ غور کریں وہ ذات عالم ہے وہی ذات معلوم ہے۔ اور وہی ذات عین علم ہے اگرچہ موجوداتِ خارجیہ باہم ایک دوسرے کی غیر نظر آتی ہیں۔ اور خدا کی بھی غیر نظر آتی ہیں۔ مگر یہ غیریت محض اعتباری اور نسبتی ہے۔ حقیقی نہیں ہے حقیقت میں وجودِ واحد کی یہ نمود ہے جو ان گنت صورتوں میں نمایاں ہو رہی ہے۔ اور بے شمار رنگ و روپ میں مختلف ناموں سے جانی پہچانی جاتی ہے۔ اگر علم الٰہی میں یہ امتیازات نہ ہوتے تو پھر یہ صورتیں ایکدوسرے سے کبھی ممتاز نہ ہوتیں۔ نہ صورتوں میں تنوع ہوتا، نہ ناموں میں کثرت ہوتی نہ افعال و احوال میں گوناگونی ہوتی۔ یہ نیرنگی جو کائنات میں پائی جاتی

ہے اس کا سرچشمہ علم الٰہی ہے۔ اور علم الٰہی میں جو کچھ ہے وہی معلو
کہلاتی ہیں اور جو معلومات ہیں وہی موجودات کی صورتیں ہیں۔ یہی
وہ تثلیث ہے جس سے توحید الٰہی منکشف ہوتی ہے۔ اسم علیم کی طر
دوسرے اسمائے الٰہیہ کا بھی یہی حال ہے۔ خالق کو لیجئے۔ خالق خلق او
مخلوق، رزاق کو لیجئے، رزاق رزق اور مرزوق۔ رحمٰن ورحیم کو لیجئے راحم ر
اور مرحوم۔ قہار کو لیجئے، قاہر، قہر اور مقہور۔ جبار کو لیجئے۔ جابر، ج
اور مجبور۔ تمام اسمائے الٰہیہ کو انہی پر قیاس کیا جاتا ہے۔ اس حقیقت
کو پیش نظر رکھ کر یہ مسلمہ عقیدہ قائم کیا گیا کہ صفات الٰہیہ میں تعطل
نہیں۔ تمام اسمائے الٰہیہ فعال ہیں۔ ہر آن کام کر رہے ہیں دوسر
لفظوں میں اس کے یہ معنی ہیں کہ ہر اسم الٰہی عام ظہور میں کار فرما ہے۔
جگہ وہ کام کر رہا ہے اس جگہ کو ہم مظہر کہتے ہیں۔ اس طرح تین جہا
ہر اسم کے ساتھ مخصوص ہیں۔ اور اسکو تثلیث سے تعبیر کیا گیا اور
اس تثلیث کی حقیقت کو فردیت بتایا گیا۔ اور یہ فردیت اسمائے ا
میں سے ہر اسم کے ساتھ خاص ہے۔

اللہ تعالیٰ نے حضرت صالح علیہ السلام کو باب غیب کو کھولنے
خصوصیت عطا فرمائی۔ اس خصوصیت کی نشانی اس معجزہ کی صور
میں ظاہر ہوئی جس میں آپ نے پہاڑ کو کھولا اور اس سے اونٹنی بر
ہوئی، پہاڑ سے اونٹنی کا برآمد ہونا قدرت الٰہی کا ایک ایسا ہی مافو
الفطرت کارنامہ ہے جیسا کہ مٹی سے آدم علیہ السلام کا پیدا ہونا۔ مٹ
اور پتھر میں جو صورتیں بند اور مقفل ہیں۔ ان صورتوں کو غیب سے شہ
میں ظاہر کرنا فاتحیت ہے اور فتوحیت ہے۔ یہ دونوں صورتیں اسم
الٰہیہ کے ماتحت رونما ہوتی ہیں۔ حضرت صالح علیہ السلام ان دونوں
کے ساتھ مخصوص تھے۔ پہاڑ کا پھٹنا اور اس سے اونٹنی کا نکلنا

اس معجزہ کی وجہ سے اس اونٹنی کا نام ناقۃ اللہ ہونا۔ اور ناقۃ اللہ ہونے کی وجہ سے یہ حکم دیا جانا کہ اسکو ہلاک نہ کیا جائے۔ تینوں چیزیں حضرت صالح علیہ السلام کی تین فتوحات ہیں۔ اس لئے حکمت فتوحیہ کو آپ سے مخصوص کیا گیا۔ فتوح سے جمع کے معنی نہ لیئے جائیں۔ بلکہ اس کو واحد کے معنوں میں مراد لیا جائے۔ تو یہ مطلب ہو گا کہ جہاں سے کوئی توقع کسی چیز کے حاصل کرنے کی نہیں ہے وہاں سے وہ چیز حاصل کی جائے جو مطلوب ہے۔ یہ معنی لفظ فتوح کے لیئے جائیں تو پہاڑ سے اونٹنی کا ظہور ہونا ان معنوں کو متحقق کر دیتا ہے اور خلق کی صورتوں میں حق تعالیٰ کا ظہور جاہل اور محجوب کے لیئے لازم آتا ہے۔ کیونکہ جاہل اور محجوب ان صورتوں کو خلق سے منسوب کرتا ہے جو حق تعالیٰ کے اسماء وصفات کی صورتیں ہیں۔ جیسا کہ کافروں نے اس اونٹنی کو اللہ کی آیت اور نعمت نہ جانا، اس کا احترام بجا نہ لائے۔ بلکہ اس کو خلاف حکم ہلاک کر دیا۔ اور وہ یہ نہ سمجھے کہ وہ اللہ کی نعمت کو ٹھکرا کر اللہ کے عذاب کو دعوت دے رہے ہیں۔ اور ناقۃ اللہ یعنی اللہ کی نشانی کو جھٹلا کر وہ ان نشانیوں کو جھٹلا رہے ہیں جو خود ان کی صورتوں میں اللہ کی کھلی آیات ہیں۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ تھا کہ ان کی نسبتیں وجود حق سے منقطع ہو گئیں۔ اس انقطاع نسبت سے ان کو جو نسبت ملی وہ نسبت عدمی تھی۔ چنانچہ ان سے وجود کی نسبت چھن گئی۔ اور ان کو عدم کی نسبت نے پردہ ہستی سے ملک عدم پہنچا دیا۔ وہ ہلاک ہو گئے۔

مگر جس طرح انہوں نے صالح علیہ السلام کی تین فتوح کو جھٹلایا، اسی طرح ان پر عذاب کے بھی تین دن تھے۔ قرآن مجید میں اس وعدہ عذاب کو غیر مکذوب فرمایا گیا ہے۔ "عرور ثابتہ ایام" سے ان تینوں دنوں کو متعین فرمایا۔ یہ اسی مناسبت سے ہے۔ کہ آیات الٰہیہ جو فتوح صالحیہ کی

صورت میں ظاہر ہوئیں وہ تین تھیں اور ظاہر ہونے میں جو تین مراتب متع
ہوئے وہ تین ایام سے تعبیر کئے جا سکتے ہیں۔ ایام یوم کی جمع ہے اور یو
کا اطلاق وقت کے نازک ترین حصے پر بھی ہو سکتا ہے جس کو لمحہ یا آن کہ
جا سکتا ہے۔ جیسا کہ کل یوم ھو فی شان جس کے یہ معنی ہیں کہ و
ہر آن نئی شان میں ہے۔

اسی طور پر منکرین، جاہلین اور محجوبین کا تین یوم میں ہلاک ہو جا
حقیقۃً تین مراتب وجودیہ کے مقابلہ میں تین مراتب سلبیہ ہیں۔ پہلے
ان بدبختوں کے چہرے زرد پڑ گئے۔ یہ چہرے ان چہروں کے مقابل تھے جو
نور الٰہی سے روشن تھے۔ دوسرے دن ان کے چہروں کی سرخی نیک بختوں کی
ہنسی کے مقابل تھی۔ کیونکہ ہنسی میں چہرہ سرخ ہو جاتا ہے۔ تیسرے دن ان
کے چہرے سیاہ ہو گئے تھے۔ اور یہ ان چہروں کے مقابل تھے جو نور الٰہی
روشن تھے ان کی سیاہ روئی نیک بختوں کے چہروں کی چمک دمک کے مقا
تھی۔ اس طرح تین دن میں استعداد ہلاکت مکمل ہو گئی۔ اور وہ فساد ظاہر
ہو گیا جو ان کے باطن میں چھپا ہوا تھا۔ ایک سخت آواز آئی جس نے ساری
قوم کو ہلاک کر دیا۔ اور اپنے گھروں میں اوندھے پڑے ہوئے تھے۔ ان کی
لاشوں کا ان کے گھروں میں اوندھے منہ ہونا اس بات کی طرف اشارہ
کر رہا تھا۔ ان کے نفوس ان کے جسمانی گھروں میں اوندھے تھے۔ انہوں نے
کبھی سیدھے منہ ہونا پسند ہی نہیں کیا تھا۔ اسلئے ان کا انجام ان کی باطنی حالت
کے مطابق ظہور میں آیا۔

فمن الآیات آیات الرکائب — وذالک لاختلاف فی المذاہب

معجزات میں سے سواریوں کے معجزات بھی ہیں۔ اور یہ اس لئے کہ
سواریوں کی طرح راستے بھی مختلف ہیں۔

حضرت صالح علیہ السلام کو اونٹنی کا معجزہ ملا۔ حضور صلی اللہ علیہ

سلام کو براق ملا، عیسیٰ علیہ السلام کی سواری گدھا تھا۔ موسیٰ علیہ السلام کا معجزہ عصا تھا۔ بدن روح حیوانی کی سواری ہے۔ اور ارواح حیوانی نفسِ ناطقہ کی سواریاں ہیں۔ اور اعیان ثابتہ تجلیاتِ الٰہیہ کی سواریاں ہیں۔ ہر ایک کا ایک جدا گانہ راستہ ہے جس پر وہ چلتا ہے۔

فمنهم قائمون بها بحق   ومنهم قاطعون بها السباسب

یعنی ان میں سے بعض تو سواریوں کو لیکر حق تعالیٰ کے پاس پہنچ گئے ہیں اور مقامِ وصال میں قائم ہیں۔ اور بعض ان سواریوں کے ذریعہ سے میدانِ سلوک طے کر رہے ہیں۔

فاما القائمون فاهل عين   واما القاطعون هم الجنائب

یعنی ان میں واصل بھی ہیں اور سالک بھی ہیں۔ جو واصل ہیں ان کا سفر ختم ہو چکا اور وہ اپنے عین کے ساتھ قائم ہیں اور جو سالک ہیں وہ اپنی منزلِ مقصود سے ایک جانب افتادہ ہیں۔

وكل منهم ياتيه منه   فتوح بريه من كل جانب

ان میں سے ہر ایک کو حق تعالیٰ کی طرف سے فتوحاتِ غیبی ہر طرف سے پہنچ رہی ہیں۔ واصلین کو سیر فی اللہ ہے تو سالکین کو سیر الی اللہ۔

معلوم ہونا چاہیئے، وفقک اللہ تعالیٰ دنیا کا کام واقع نفس الامر میں فردیت اور طاق پنے پر مبنی ہے۔ چونکہ واحد مبدائے عدد ہے اور عدد نہیں ہے۔ اسلئے عدد کی تعریف یہ ہے کہ وہ حاشیتین کے مجموعہ کا نصف ہوتا ہے۔ مثلاً دو کے دو حاشیہ اور تین میں ان کا مجموعہ چار ہے۔ ان کا نصف ۲ ہے یا مثلاً :-

$$۳ \text{ کہ } \frac{۴ + ۲}{۲} = ۶$$

چونکہ ا کے حاشیتین ہی نہیں لہذا وہ عدد نہیں۔ بلکہ مبدائے عدد ہے اور پہلا فرد ۳ ہے دوسرا ۵ ہے۔

علیٰ ہذا القیاس اسی فردیت الٰہیہ سے مراد عالم و معلوم اور علم ہے۔ عالم ذاتِ حق ہے، معلوم عین ثابتہ ہے۔ علم ذاتِ حق اور عینِ ثابتہ میں ارتباط ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے :-

اِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَیْءٍ اِذَا اَرَدْنٰهُ اَنْ نَّقُوْلَ لَهٗ كُنْ فَيَكُوْنُ ۔

اس کے سوا کچھ نہیں کہ ہمارا قول کسی چیز کو جب اس کے پیدا کرنے کا ارادہ کریں تو اس کو کہہ دیتے ہیں۔ کُن یعنی ہو جا اور وہ چیز ہو جاتی ہے۔ دیکھو یہاں ذاتِ حق ہے۔

فتوحیہ کی فص کلمۂ صالحیہ

من الآیات آیات الرکائب	بعض معجزوں سے انبیاء علیہم السلام کی سواریاں ہیں
وذلك لاختلاف فی المذاہب	اور یہ اختلاف ہر ایک کے مذہب اور طریقہ کے اختلاف ہونے کے سبب ہے۔
فمنہم قائمون بہا بحق	پس بعض اُن سے اس کو حق کے ساتھ قائم رکھتے ہیں
ومنہم قاطعون بہا السباسب	اور بعض لوگ اس سے بیابان وصحرا طے کرتے ہیں
فأما القائمون فأهل عین	اور اس کو حق کے ساتھ قائم کرنے والے مشہود اور اعیان والے ہیں
واما القاطعون هم الجنائب	اور اس سے بیابان طے کرنے والے وہ اطراف وجوانب کے حجاب والے ہیں
وکل منہم یأتیہ منہ	اور ان میں سے ہر ایک کو حق تعالیٰ سے
فتوح غیوبہ من کل جانب	اس کی غیبی فتوحات ہر طرف سے آتی ہیں۔

معلوم ہو اللہ تعالیٰ تم کو توفیق دے کہ ایجاد کی بنائے کار فردیت پہ ہے۔ اور اس میں تثلیث ہوتی ہے۔ اس واسطے فردیت کی ابتدا تین سے ہے اور اوپر جہاں تک جائے اور تین جمیع افراد کا اول ہے اور اسی حضرتِ الٰہیہ کی فردیت

سے عالم موجود ہوا۔ اللہ پاک نے فرمایا کہ انما قولنا لشئ اذا اردناہ ان نقول
لہ کن فیکون۔ جب ہم کسی چیز کا ارادہ کرتے ہیں تو ہم اتنا ہی اس کو کہتے ہیں
کہ موجود ہو پس وہ موجود ہو جاتی ہے۔ پس فردیت ارادہ اور قول والی ذات ہے
اور اگر یہ ذات اور اس کا ارادہ (یعنی کسی شئے کے موجود کرنے کو توجہ خاص کی نسبت
پھر اس توجہ خاص کے وقت حق تعالیٰ کا اس کو لفظ کن کہنا نہ ہوتا تو کوئی شئے موجود
نہ ہوتی پھر اس شئے میں یہی فردیت ثلاثہ ظاہر ہوئی اور اسی فردیت کے سبب سے
جو اس کی طرف سے ہے۔ اس کا موجود ہونا صحیح ہوا اور وجود سے اس کا موصوف
ہونا درست ہوا۔ اور اس کی فردیت ثلاثہ یہ ہے۔ اس کا شئے ہونا، اور اس کا
سننا، اور موجود کرنے والے کے ایجاد کے حکم کو بجا لانا۔ اب تین، تین سے مقابل ہوئے
اس کی ذات جو عدم کے وقت ثابت تھی بمقابلہ اس کے موجد کی ذات کے ہے، اور
اس کا سننا موجد کے ارادہ کے مقابلہ میں ہے اور موجد کی ایجاد کے حکم کو اس کا بجا لانا
بمقابلہ موجد کے لفظ "کن" کہنے کے ہے۔ اور اب وہ شئے موجود ہو گئی۔ پس
تکوین کی نسبت اسی شئے کی طرف ہے اور اگر اس کہنے کے وقت میں تکوین کی قوت
اس میں بذاتہ نہ ہوتی تو وہ وجود میں نہ آتی۔ پس اس شئے کو اسی کی ذات نے اس کے
بعد موجود کیا، ایجاد کے امر کے وقت وہ موجود نہ تھا۔

خدا نے ثابت کر دیا کہ تکوین و ایجاد خود شئے ہی سے ہوتی ہے۔ حق تعالیٰ سے
نہیں ہوتی اور جو حق تعالیٰ سے ہوتا ہے وہ صرف اس کا امر ہے۔ اور اسی طرح اس
نے اپنی ذات سے خبر دی ہے کہ انما امرنا لشئ اذا اردناہ ان نقول لہ کن
فیکون۔ جب ہم کسی چیز کا ارادہ کرتے ہیں تو صرف ہم اس کو حکم دیتے ہیں کہ
موجود ہو تو موجود ہو جاتی ہے۔ اس میں اللہ تعالیٰ نے موجود ہونے کی نسبت اپنے
حکم سے شئے کی طرف کی ہے۔ اور وہ اپنے کلام میں سچا ہے اور اس کو نفس الامر
عقل قبول کر لیتی ہے جیسے وہ حاکم جس سے لوگ ڈرتے ہوں اور اس کی نافرمانی
نہ کرتے ہوں، جب وہ اپنے غلام کو کہے کہ کھڑا ہو جا تو وہ اپنے سرکار کے حکم بجا لا

کو کھڑا ہو جاتا ہے۔ اور اس غلام کے کھڑے ہو جانے میں اس کے سرکار کا سوائے اس کو کھڑے ہونے کا حکم کرنے کے اور کوئی دخل نہیں ہے۔ اور کھڑا ہونا غلام کا فعل ہے اس کے سرکار کا فعل نہیں ہے۔

پس ایجاد تکوین کی بنا تثلیث پر قائم ہے۔ یعنی جب دونوں طرف خدا اور بندہ سے تین چیزیں پائی جائیں تو شئے موجود ہوتی ہے پھر دلائل سے معنی کے وجود میں بھی تثلیث کا حکم جاری ہوا۔ پس ضرور ہے کہ دلیل تین چیزوں سے خاص طور پر مخصوص شرطوں سے مرکب ہو اور اس وقت وہ ضرور ہی نتیجہ دے گی اور وہ بطور خاص یہ ہے کہ صاحب نظر و فکر اپنی دلیل کو ۲ دو مقدموں سے مرکب کرے اور ہر مقدمہ دو مفردوں کو شامل ہو تو دونوں مقدموں میں چار مفرد ہوں گے۔ ان چاروں میں سے ایک دونوں مقدموں میں مکرر ہوتا ہے تاکہ ایک کو دوسرے سے ربط ہو اور یہ مثل نکاح کے نوع انسانی میں ہے۔ اب تین ہی مفرد رہے اور کوئی نہیں رہا کیونکہ "ایک" دونوں مقدموں میں مکرر ہے۔ پھر اس سے نتیجہ پیدا ہوتا ہے جب یہ ترتیب اسی خاص صورت پر ہو اور خاص طور پر یہ ہے کہ ایک مقدمہ کو دوسرے سے اس ایک مفرد کے مکرر کرنے سے ربط دیں۔ اور یہ وہ ربط ہے جس سے تثلیث صحیح ہوتی ہے۔ اور شرط مخصوص یہ ہے کہ محکوم بہ نتیجہ کا حد اوسط سے عام ہو یا اس کے مساوی ہو اور اس وقت میں نتیجہ صحیح دے گا۔ اور جب ایسا نہ ہوگا تو غلط نتیجہ دے گا اور اس غلط نتیجہ کی مثال عالم میں موجود ہے جیسے افعال کی نسبت بندے کی طرف بغیر اللہ کی طرف منسوب کرنے کے کرتے ہیں۔ یا تکوین (ایجاد کی نسبت) مطلقاً اللہ کی طرف بغیر بندہ کے کرتے ہیں اور اللہ نے تکوین کی نسبت اسی شئے کی طرف کی ہے جس کو حق تعالیٰ نے "کن" کہا گیا ہے۔ اور معانی میں تثلیث کی مثال یوں ہے کہ جب ہم اس پر دلیل لانا چاہتے ہیں کہ عالم کا وجود کسی سبب سے ہے تو اس طرح کہتے ہیں کہ عالم حادث ہے اور تمام حادث کا کوئی سبب ضرور ہے۔ کبریٰ میں میرے ساتھ دو مفرد ہیں، سبب اور حادث۔ اور جب ہم دوسرا مقدمہ (عالم

حادث ہے) بولتے ہیں تو دونوں مقدموں میں حادث کا لفظ مکرر ہوتا ہے اور تیسرا امر
عالم کا لفظ ہے تو نتیجہ نکلا کہ عالم کا بھی کوئی سبب ضرور ہے۔ پس نتیجہ میں وہی ظاہر
ہوا جو ایک مقدمہ میں مذکور ہے اور وہ سبب کا ہونا ہے اور وہ خاص طور پر لفظ
حادث کا مکرر ہونا ہے اور شرط خاص علت یعنی کبریٰ کا عالم ہونا ہے کیونکہ حادث
کے موجود ہونے کی علت سبب پڑی ہے اور وہ اللہ سے عالم کے حادث ہو
میں عام ہے اور عام سے میرا مطلب عموم فی الحکم ہے۔ پھر ہم ہر حادث پر
لگاتے ہیں کہ اس کا کوئی سبب ضرور ہے۔ خواہ وہ سبب کبریٰ کے مساوی
یا اس سے اعم ہو۔ تاکہ حد اصغر حد اکبر کے حکم میں داخل ہو جائے اور نتیجہ صحیح د
پس یہ تثلیث کا حکم معانی کے موجود ہونے میں بھی ظاہر ہوا جو دلیلوں سے ثابت
کیا جاتا ہے۔ پس ہستی کی بنا تثلیث پر ہے اسی واسطے حضرت صالح علیہ السلام
کی حکمت جو ان کی قوم کے لئے جانے میں ظاہر ہوئی تین دن تھے۔ اور وہ وعدہ
جھوٹا نہ تھا پس اس تین دن کے وعدہ نے سچا نتیجہ دیا اور وہ صحیح تھا۔ جس سے
اللہ نے ان کو ہلاک کیا پھر وہ لوگ اپنے گھروں میں اپنے بیٹھے رہے کہ پھر کھڑے نہ ہو
اور اس تین روز کے پہلے دن ان کی قوم کا چہرہ زرد ہو گیا اور دوسرے دن سرخ ہو گیا اور
تیسرے دن سیاہ ہو گیا۔ پھر جب تین دن پورے ہو چکے تو ان کی استعداد صحیح ہوئی
فساد کا کون ان میں ظاہر ہوا اور اس کون کے ظہور کا نام ہلاک رکھا گیا یعنی وہ کون
بعد فساد کے حاصل ہوا۔ پس ان بدبختوں کے چہرہ کا زرد ہونا بمقابلہ نیک بختوں کے
چہرہ روشن ہونے کے تھا۔ اور وہ اس آیت میں اللہ پاک کے ہے وجوہ یومئذ
مسفرۃ بہت سے چہرے اس دن روشن ہوں گے اور مسفرۃ سفور سے
مشتق ہے جس کے معنی ظاہر ہونے کے ہیں اور یہ ان کے نیک بخت ہونے کی علامت
تھی۔ جیسے ان کے چہرہ کا رنگ زرد ہونا حضرت صالح علیہ السلام کی قوم میں
بدبختی کی علامت تھی اور ان کے چہرہ کا سرخ ہونا نیک بختوں میں ضحک کے مقابلہ
میں تھا کیونکہ ضحک یعنی ہنسی چہرہ کے سرخ کرنے کا سبب ہے۔ پس نیک بخت

ہیں وہ رخساروں کی سرخی ہے اور بدبختوں کے چہرہ کا سیاہ ہونا نیک بختوں میں استبشار کے مقابلہ میں ہے جو اللہ کے کلام میں مذکور ہے۔ پس یہ سرخی ان کے چہروں میں سرور کے اثر کرنے سے ہے جیسے کہ وہ بدبختوں کے چہرہ میں سیاہی کے اثر کرنے سے ہے۔ اسی واسطے اللہ تعالیٰ نے دونوں فریقوں میں بشریٰ کا لفظ فرمایا یعنی ان کو ایسی بات فرمائے گا جو اُن کے چہروں میں اثر کرے پھر وہ بات اُن کے چہرہ کو اس رنگ کی طرف پھیرے گی جس سے ان کا چہرہ اس کے پیشتر موصوف نہ تھا۔

پس نیک بختوں کے بارے میں اللہ نے فرمایا کہ یبشرھم ربھم برحمۃٍ منہ ورضوان یعنی ان کے پروردگار نے ان کے چہروں پر اپنی رحمت اور خوشنودی کا اثر ڈالا اور بدبختوں کے بارے میں اللہ نے فرمایا کہ فبشرھم بعذابٍ الیم پس ان کے چہروں پر اللہ نے آزار دینے والے عذاب کا اثر ڈالا اور اس کا اثر ہر فریق کے چہرہ پر وہی ہے جو ان کے دلوں میں اللہ تعالیٰ کی بات سے حاصل ہوا ہے اور ان کی ظاہر صورت پر وہی شئے ہے جو ان کے باطن میں کسی کلام کا مفہوم ثابت اور مستقر ہے۔ پس ان کے سوا ان میں کسی دوسرے نے اثر نہیں کیا ہے جیسے کہ تکوین ان میں سوا ان کے کسی دوسرے سے نہیں تھی۔ پس اللہ کے لئے لوگوں پر ان کے سعید اور شقی ہونے میں بہت بڑی دلیل ہے۔ پس جس کسی نے اس حکمت کو سمجھ لیا اور اپنے ذہن میں اس کو دل نشین کر لیا اور اپنا مشہود لہ اس کو بنا لیا تو اس کے نفس نے غیر کے تعلق سے راحت پائی اور جان لیا کہ اس پر جو کچھ خیر و شر وارد ہوتے ہیں سب اسی سے ہیں اور خیر سے میرا مطلب یہ ہے کہ اس کی غرض سے موافق ہو اور اس کی طبیعت اور مزاج کے مناسب ہو اور شر سے مقصود یہ ہے کہ اس کی غرض کے مناسب نہ ہو اور نہ طبیعت اور مزاج کے مناسب ہو۔ اور اس مشہود والا تمام موجودات کے عذروں کو اُن کی طرف سے قائم کرتا ہے۔ اگرچہ وہ لوگ خود عذر نہ کر سکیں اور وہ جانتا ہے کہ اس میں جو کچھ کہ ہوا وہ سب اسی سے ہوا چنانچہ میں اس کو پہلے ہی

اس مسئلہ میں ذکر کر چکا ہوں کہ علم معلوم کے تابع ہے اور جب اس کو کوئی ایسا امر پیش آتا ہے جو اس کی غرض کے موافق نہیں ہے تو وہ اس ضرب المثل کو پڑھتا کہ یداک اوکتا وفوک نفخ یعنی تمھارے دونوں ہاتھوں نے کیا ہے اور تمھارے منہ نے اس کو پھونکا ہے اور اللہ تعالیٰ اپنے بندہ کی زبان سے سچ فرماتا ہے اور وہی سالکوں کو راہ بتاتا ہے۔

---

١٢ ــ فص حكمة قلبية في كلمة شعيبية

إعلم أن القلب ــ أعني قلب العارف بالله ــ هو من رحمة الله ، وهو أوسع منها ، فإنه وَسِعَ الحق جل جلاله ورحمته لا تسعه : هذا لسان العموم من باب الإشارة ، فإن الحق راحم ليس بمرحوم فلا حكم للرحمة فيه . وأما الإشارة من لسان الخصوص فإن الله وصف نفسه بالنَّفَس وهو من التنفيس : وأن الأسماء الإلهية عين المسمى وليس إلا هو ، وأنها طالبة ما تعطيه من الحقائق وليست الحقائق التي تطلبها الأسماء إلا العالم . فالألوهية تطلب المألوه ، والربوبية تطلب المربوب ، وإلا فلا عين لها إلا به وجوداً أو تقديراً . والحق من حيث ذاته غني عن العالمين . والربوبية ما لها هذا الحكم . فبقي الأمر بين ما تطلبه الربوبية وبين ما تستحقه الذات من الغنى عن العالم . وليست الربوبية على الحقيقة والاتصاف إلا عين هذه الذات . (٤٥ ا) فلما تعارض الأمر بحكم النسب ورد في الخبر ما وصف الحق به نفسه من الشفقة على عباده . فأول ما نفَّس عن الربوبية بنَفَسه المنسوب إلى الرحمن بإيجاده العالم الذي تطلبه الربوبية بحقيقتها وجميع الأسماء الإلهية . فيثبت من هذا الوجه أن رحمته وسعت كل شيء فوسعت الحق ، فهي أوسع من القلب أو مساوية له في السعة . هذا مَضَى ، ثم لتعلم أن الحق تعالى كما ثبت في الصحيح يتحول في الصور عند التجلي ، وأن الحق تعالى إذا وسعه القلب لا يسع معه غيره من المخلوقات فكأنه يملؤه . ومعنى هذا أنه إذا نَظَرَ إلى الحق عند تجليه له لا يمكن أن ينظر معه إلى غيره. وقلب العارف من السَّعة كما قال أبو يزيد البسطامي « لو أن العرش وما حواه مائة ألف ألف مرة في زاوية من زوايا قلب العارف ما أحس به » . وقال الجنيد في هذا المعنى : إن المحدَث إذا قرن بالقديم لم يبق له أثر ، وقلب يسع القديم كيف يحس بالمحدث موجوداً . وإذا كان الحق يتنوع تجليه في الصور فبالضرورة يتسع القلب ويضيق بحسب الصورة التي يقع فيها التجلي الإلهي ، فإنه لا يفضل شيء

عن صورة ما يقع فيها التجلي . فإن القلب من العارف أو الإنسان الكامل عن
محل فص الخاتم من الخاتم لا يفضل بل يكون على قدره وشكله من الاستدارة
كان الفص مستديراً (٤٥ ب) أو من التربيع والتسديس والتثمين وغير ذ
من الأشكال إن كان الفص مربعاً أو مسدساً أو مثمناً أو ما كان من الأشكا
فإن محله من الخاتم يكون مثله لا غير . وهـذا عكس ما يشير إليه الطا
من أن الحق يتجلى على قدر استعداد العبد . وهذا ليس كذلك ، فإن ال
يظهر للحق على قدر الصورة التي يتجلى له فيها الحق . وتحرير هذه المس
أن لله تجليين . تجلي غيب وتجلي شهادة ؛ فمن تجلي الغيب يعطي الاستعداد الذ
يكون عليه القلب ، وهو التجـلي الذاتي الذي الغيب حقيقته ، وهو اله
التي يستحقها بقوله عن نفسه « هو » . فلا يزال « هو » له دائمـاً أبداً . ف
حصل له – أعني للقلب – هذا الاستعداد ، تجلى له التجلي الشهو
في الشهادة فرآه فظهر بصورة ما تجلى له كما ذكرناه . فهو تعـالى أعط
الاستعداد بقوله « أعطى كل شيء خلقه » ؛ ثم رفع الحجاب بينه وبين عبد
فرآه في صورة معتقده ، فهو عين اعتقاده . فـلا يشهد القلب ولا العين
أبداً إلا صورة معتقده في الحق . فالحق الذي في المعتقد هو الذي وسع القلب
صورته ، وهو الذي يتجلى له فيعرفه . فلا ترى العين إلا الحق الاعتقادي . و
خفاء بتنوع الاعتقادات: فمن قيده أنكره في غير ما قيده به ، وأقر به فيما قيد
به إذا تجلى. ومن أطلقه عن التقييد لم ينكره وأقر به (٤٦ ا) في كل صو
يتحول فيها ويعطيه من نفسه قدر صورة ما تجلى له إلى ما لا يتناهى ، فإن
صور التجلي ما لها نهاية تقف عندها . وكذلك العـلم بالله ما له غاية
العارف يقف عندها ، بل هو العارف في كل زمان يطلب الزيادة من العلم به
«رب زدني علماً» ، «رب زدني علماً» ؛ «رب زدني علماً» . فالأمر لا يتناه
من الطرفين. هذا إذا قلت حق وخلق ؛ فإذا نظرت في قوله « كنت رجله
التي يسعى بها ويده التي يبطش بها ولسانه الذي يتكلم به » إلى غير ذل
من القوى ، ومحلها الذي هو الأعضاء ، لم تفرق فقلت الأمر حق كله أو خل
كله . فهو خلق بنسبة وهو حق بنسبة والعين واحدة . فعين صورة ما تجلى ع

صورة من قبل ذلك التجلي؛ فهو المتجلِّي والمتجلى له. فانظر ما أعجب أمر الله من حيث هويته، ومن حيث نسبته إلى العالم في حقائق أسمائه الحسنى.

فمَن ثَمَّ وما ثَمَّه وعين ثم هو ثَمَّه
فمن قد عمه خصه ومن قد خصه عَمَّه
فما عين سوى عين فنور عينه ظلمه
(٤٦ ب) فمن يغفل عن هذا يجد في نفسه غمه
وما يعرف ما قلنا سوى عبد له همه

« إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب » لتقلبه في أنواع الصور والصفات ولم يقل لمن كان له عقل، فإن العقل قيد فيحصر الأمر في نعت واحد والحقيقة تأبى الحصر في نفس الأمر. فما هو ذكرى لمن كان له عقل وهم أصحاب الاعتقادات الذين يكفر بعضُهم ببعض وَيلعَنُ بعضهم بعضاً وما لَهُمْ مِنْ نَاصرين. فإن إله المعتقِد ماله حكم في إله المعتقِد الآخر: فصاحب الاعتقاد يَذُبُّ عنه أي عن الأمر الذي اعتقده في إلهه وينصره، وذلك في اعتقاده لا ينصره. فلهذا لا يكون له أثر في اعتقاد المنازع له. وكذا المنازع ماله نصرة من إلهه الذي في اعتقاده؛ فما لَهُمْ مِنْ نَاصِرِين، فنفى الحق النُّصْرَةَ عن آلهة الاعتقادات على انفراد كل معتقد على حدته؛ والمنصور المجموع، والناصر المجموع. فالحق عند العارف هو المعروف الذي لا ينكر. فأهل المعروف في الدنيا هم أهل المعروف في الآخرة. فلهذا قال « لمن كان له قلب » فعَلِمَ تقلب الحق في الصور بتقليبه في الأشكال. فمن نفسه عرف نفسَه، وليست نفسه بغير لهوية الحق، ولا شيء من الكون مما هو كائن ويكون بغيرٍ لهوية الحق، بل هو عين الهوية. فهو العارف (٤٧ - ا) والعالم والمُقرُّ في هذه الصورة، وهو الذي لا عارف ولا عالم، وهو المُنكِرُ في هذه الصورة الأخرى. هذا حظ من عرف الحق من التجلي والشهود في عين الجمع « فهو قوله « لمن كان له قلب » يتنوع في تقليبه. وأما أهل الإيمان وهم المقلدة الذين قلدوا الأنبياء والرسل فيما أخبروا به عن الحق، لا من قلد أصحاب الأفكار والمتأولين الأخبار الواردة بحملها على أدلتهم العقلية، فهؤلاء الذين قلدوا

الرسل صلوات الله عليهم وسلامه هم المرادون بقوله تعالى « أو ألقى السمع » لما
وردت به الأخبار الإلهية على ألسنة الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم ،
وهو يعني هذا الذي ألقى السمع شهيد ينبه على حضرة الخيال واستعمالها
وهو قوله عليه السلام في الإحسان « أن تعبد الله كأنك تراه » ، والله في قبلة
المصلي ، فلذلك هو شهيد . ومن قلد صاحب نظر فكري وتقيد به فليس
هو الذي ألقى السمع ، فإن هذا الذي ألقى السمع لا بد أن يكون شهيداً لما
ذكرناه . ومتى لم يكن شهيداً لما ذكرناه فما هو المراد بهذه الآية . فهؤلاء هم
الذين قال الله فيهم « إذ تبرأ الذين اتُّبِعُوا من الذين اتَّبعوا » والرسل لا
يتبرءون من أتباعهم الذين اتبعوهم . فحقق يا ولي ما ذكرته لك في هذه
الحكمة القلبية . وأما اختصاصها بشُعَيْب ، لما فيها من التشعب ، أي شعبها لا
تنحصر ، لأن كل اعتقاد شعبة (٤٧ ب) فهي شعب كلها ، أعني الاعتقادات فإذا
انكشف الغطاء انكشف لكل أحد بحسب معتقده ، وقد ينكشف بخلاف معتقده
في الحكم ، وهو قوله « وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون » . فأكثرها في الحكم

كالمعتزلي يعتقد في الله نفوذ الوعيد في العاصي إذا مات على غير توبة . فإذا مات
وكان مرحوماً عند الله قد سبقت له عناية بأنه لا يعاقب ، وجد الله غفوراً
رحيماً ، فبدا له من الله ما لم يكن يحتسبه . وأمّا في الهوية فإن بعض العباد
يجزم في اعتقاده أن الله كذا وكذا ، فإذا انكشف الغطاء رأى صورة معتقده
وهي حق فاعتقدها . وانحلت العقدة فزال الاعتقاد وعاد علماً بالمشاهدة .
وبعد احتداد البصر لا يرجع كليل النظر ، فيبدو لبعض العبيد باختلاف التجلي
في الصور عند الرؤية خلاف معتقده لأنه لا يتكرر ، فيصدق عليه في
الهوية « وبدا لهم من الله » في هويته « ما لم يكونوا يحتسبون » فيما قبل كشف
الغطاء . وقد ذكرنا صورة الترقي بعد الموت في المعارف الإلهية في كتاب
التجليات لنا عند ذكرنا من اجتمعنا به من الطائفة في الكشف وما أفدناهم في
هذه المسألة بما لم يكن عندهم . ومن أعجب الأمور أنه (٤٨ — ا) في
الترقي دائماً ولا يشعر بذلك للطافة الحجاب ودقته وتشابه الصور مثل قوله

تعالى « وأتوا به متشابها » . وليس هو الواحد عين الآخر فإن الشبيهين عند العارف أنهما شبيهان ، غيران ؛ وصاحب التحقيق يرى الكثرة في الواحد كما يعلم أن مدلول الأسماء الالهية ، وإن اختلفت حقائقها وكثرت ، أنها عين واحدة . فهذه كثرة معقولة في واحد العين . فتكون في التجلي كثرة مشهودة في عين واحدة ، كما أن الهيولى تؤخذ في حد كل صورة ، وهي مع كثرة الصور واختلافها ترجع في الحقيقة إلى جوهر واحد هو هيولاها . فمن عرف نفسه بهذه المعرفة فقد عرف ربه فإنه على صورته خلقه ، بل هو عين هويته وحقيقته . ولهذا ما عثر أحد من العلماء على معرفة النفس وحقيقتها إلا الإلهيون من الرسل والصوفية . وأما أصحاب النظر وأرباب الفكر من القدماء والمتكلمين في كلامهم في النفس وماهيتها ، فما منهم من عثر على حقيقتها ؛ ولا يعطيها النظر الفكري أبداً . فمن طلب العلم بها من طريق النظر الفكري فقد استسمن ذا ورم ونفخ في غير ضرم . لا جرم أنهم من « الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً » . فمن طلب الأمر من غير طريقه (٤٨ ب) فما ظفر بتحقيقه ، وما أحسن ما قال الله تعالى في حق العالم وتبدله مع الأنفاس « في خلق جديد » في عين واحدة ، فقال في حق طائفة ، بل أكثر العالم ، « بل هم في لبس من خلق جديد » . فلا يعرفون تجديد الأمر مع الأنفاس . لكن قد عثرت عليه الأشاعرة في بعض الموجودات وهي الأعراض ، وعثرت عليه الحسبانية في العالم كله . وجهلتهم أهل النظر بأجمعهم . ولكن أخطأ الفريقان : أما خطأ الحسبانية فبكونهم ما عثروا مع قولهم بالتبدل في العالم بأسره على أحدية عين الجوهر الذي قبل هذه الصورة ولا يوجد إلا بها كما لا تعقل إلا به . فلو قالوا بذلك فازوا بدرجة التحقيق في الأمر . وأما الأشاعرة فما علموا أن العالم كله مجموع أعراض فهو يتبدل في كل زمان إذ العرض لا يبقى زمانين . ويظهر ذلك في الحدود للأشياء ؛ فإنهم إذا حدوا الشيء تبين في حدهم كونه الأعراض ، وأن هذه الأعراض المذكورة في حده عين هذا الجوهر وحقيقته القائم

بنفسه . ومن حيث هو عرض لا يقوم بنفسه . فقد جاء من مجموع ما لا يقوم بنفسه من يقوم بنفسه ، كالتحيز في حد الجوهر القائم بنفسه الذاتي وقبوله للأعراض (٤٩ - ا) حد له ذاتي . ولا شك أن القبول عرض إذ لا يكون إلا في قابل لأنه لا يقوم بنفسه ؛ وهو ذاتي للجوهر . والتحيز عرض لا يكون إلا في متحيز ، فلا يقوم بنفسه . وليس التحيز والقبول بأمر زائد على عين الجوهر المحدود لأن الحدود الذاتية هي عين المحدود وهويته ، فقد صار ما لا يبقى زمانين يبقى زمانين وأزمنة وعاد ما لا يقوم بنفسه يقوم بنفسه ولا يشعرون لما هم عليه ، وهؤلاء هم في لبس من خلق جديد . وأما أهل الكشف فإنهم يرون أن الله يتجلى في كل نفس ولا يكرر التجلي ويرون أيضاً شهوداً أن كل تجل يعطي خلقاً جديداً ويذهب بخلق . فذهابه هو عين الفناء عند التجلي والبقاء لما يعطيه التجلي الآخر فافهم .

(تشریحات)

...رھویں حکمت

قلبیہ کی فص کلمۂ شعیبیہ

دوسرے صوفیوں کی طرح شیخ اکبرؒ کے نزدیک بھی قلب محل معرفت
محل اسرار ہے۔ جس قدر بھی علوم باطنی ہیں ان کا تعلق قلب ہی
...ہے۔ اسلئے قلب کو مرکزِ ادراک، مرکزِ ذوق اور مرکزِ معرفت قرار
...گیا ہے۔ لیکن ان کے نزدیک قلب مرکزِ محبت نہیں ہے۔ مرکزِ محبت
...کے نزدیک روح ہے۔ اگرچہ وہ قلب سے محبت کی نسبت اِحیاناً
...بوسیلہ الٰہی ہے ذاتِ الٰہی میں تامل کرتے ہیں۔ اسی طرح انقبال
...ی کے لئے یہ تیسرا طریقہ ہے جس سے وہ اپنی روح کو مرکزِ تامل بناتے
...ں۔ قرآن مجید میں قلب کی صورتوں کی جو تصویر کھینچی ہے اس سے صاف
...ظر آتا ہے کہ قلب ہی محلِ ایمان اور قلب ہی فہم و تدبر کا مرکز ہے۔ آیاتِ
...مندرجہ ذیل سے اس کی وضاحت ہوتی ہے۔ :-

(۱) افلایتدبرون القرآن ام علی قلوب اقفالها (س محمد... ۲۲)

(۲) اولئك الذین کتب فی قلوبهم الایمان (س المجادلہ)

(۳) فأما الذین فی قلوبهم زیغ فیتبعون ماتشابه منه ابتغاء الفتنه وابتغاء تاویله (س۔ آل عمران - ۶)

یہی معنیٰ جو قرآن میں قلب کے لئے ہیں۔ صوفیاء کرام نے قرآن سے لیئے۔

قلب سے مراد وہ گوشت کا ٹکڑا نہیں ہے جو صنوبری شکل میں سینے کے بائیں طرف لٹک رہا ہے۔ بلکہ وہ قوت خفیہ ہے جو حقائق الٰہیہ کا ادراک کرتی ہے۔ وہ ادراک واضح ہوتا، جلی ہوتا ہے، بدیہی ہوتا ہے جو شک کی ہر آمیزش سے پاک ہوتا ہے۔ جب اس میں نور ایمان چمکتا ہے اور جب وہ حجابات جسمانی اور رجحانات شہوانی سے پاک ہوتا ہے تو اس پر علم الٰہی منعکس ہوتا ہے۔ اور شیخ اکبر کے نزدیک انعکاس نہیں ہوتا بلکہ جو کچھ علم الٰہی میں ہے اس کا انکشاف ہو جاتا ہے۔ اور اس قسم کے قلب رکھنے والے صفحہ وجود کا مشاہدہ کرتے ہیں۔ بلکہ ذات حق کا مشاہدہ کرتے ہیں۔ شیخ اکبرؒ نے دل کے یہ معنی اس حدیث قدسی سے لئے ہیں جس میں فرمایا گیا ہے کہ مجھ کو میری زمین سما سکتی ہے نہ میرے آسمان سما سکتے ہیں لیکن میرے بندۂ مومن کا قلب مجھے سما سکتا ہے۔ کونسے بندۂ مومن کا قلب سما سکتا ہے؟

شیخ اکبرؒ فرماتے ہیں کہ وہ عارف کا قلب ہے۔ وہ بندۂ مومن عارف ہے۔ جس کا قلب اس طرف پھر جاتا ہے جس طرف خدا پھیرتا ہے۔ خدا اس کے ساتھ ہوتا ہے اور خدا ہی اس کے دل میں متصرف ہوتا ہے۔ دل کے ادلنے بدلنے، الٹنے پلٹنے میں خدا کی تجلیات کام کرتی ہیں اور عارف ان تجلیوں میں سے ہر تجلی کا مشاہدہ کرتا ہے۔ یہی قلب وہ قلب ہے جو قلب عارف ہے۔ اور سوائے خدا کے کچھ بھی نہیں دیکھتا۔ لیکن وہ قلب جو عادتاً حق سے محجوب ہے اور حق میں مشغول ہونے کے بجائے غیر حق میں مشغول ہے اس قلب میں عقل و شہود کے تنازعات میں عدم یا نی حیثیت سے کارفرما ہوتے ہیں، اس لئے وہ قلب ہمیشہ کسی کو قبول کرنے والا قلب ہے۔ وہ خدا کے لشکروں میں ہو یا شیطان کے لشکروں میں ہو۔ ان لشکروں کی نارجیت سے اس کا کوئی مقصد نہیں

نا۔ وہ صرف اپنے نفس کے لئے کل فتح کا طالب ہوتا ہے۔ اس لئے
ب مومن یا قلب عارف کی پہچان یہ ہے کہ اس سے سالک کی زندگی
ق صوفیاء کے مطابق ہو جائے۔ یہ خدا کے ساتھ مخلص ہوتے ہیں
ان وسائل کی تدبیریں رہتے ہیں جس سے شیطانی نفس مغلوب اور
ور ہو، اور حق کی فتح ہو۔
قلب کے دو دروازے ہیں ایک دروازہ سے معرفت الٰہیہ داخل
ہے اور دوسرے دروازہ سے اوہام داخل ہوتے ہیں۔ ان اوہام کا
عالم ہے۔ اسی لئے مولانا روم نے فرمایا کہ صوفی کا کمال یہ ہے کہ وہ ان
م اور خطرات سے رہائی پائے جو اس کو ماسوا اللہ کی طرف لے جاتے
۔ اسی کا نام اخلاص قلبی ہے۔
صوفیاء کہتے ہیں کہ فہم الوہیت اور اسرار الوہیت کا تعلق عقل
ہیں ہے۔ عقل کے دائرہ میں صرف وہی امور ہیں جو محدود ہیں اور
ی ہیں۔ اور حق تعالیٰ کی کوئی حد اور کوئی انتہا نہیں ہے۔ اسلئے اس
رفت عقل سے ممکن نہیں ہے۔ دوسری وجہ یہ لکھی ہے کہ عقل جن امور
کام کرتی ہے ان میں سے ہر امر کے لئے کئی کئی وجوہ متعین کرتی ہے۔
ایک وجہ پر قیام نہیں کرتی۔ اس طرح جس شے کو بھی وہ دیکھتی ہے تو
تے کے ساتھ نقیض شے کو بھی دیکھتی ہے۔ پھر جو کچھ دیکھتی ہے ان حقائق
یف الفاظ کے پردے ڈالتی ہے۔ بلکہ صرف الفاظ ہی پر قناعت کر جاتی
جو حقائق کے رموز ہیں۔ خود حقائق نہیں۔ اس طرح وہ حقائق سے غفلت
ہے۔ جیسا کہ بہت سے فلسفیوں نے اپنی عمریں لفظوں سے کھیلنے میں ضائع
ان کھوکھلے الفاظ میں کوئی معنی نہیں۔ جو حقیقت کے مشاہدہ پر مبنی ہوں
کے برخلاف صوفیاء حقائق کا مشاہدہ کرتے ہیں۔ پھر اس مشاہدہ کو لفظوں
بیان کرنے سے سکوت اختیار کرتے ہیں یا ان کو وہ الفاظ ہی نہیں ملتے جن

سے کہ وہ اپنے مشاہدے کی تعبیر میں بدلے سکیں۔ قلبِ عارف جو ہر تجلی
میں حق کا مشاہدہ کرتا ہے۔ اور جو ہر شے میں حق کو دیکھتا ہے وہ ہر صورت
میں حق کو پوجتا ہے۔ اس طرح اس کے عقیدے میں تمام معتقدات
کی صورتیں جمع ہوتی ہیں اور وہ تمام اعتقادات کا ہیولا ہوتا ہے۔ اس
طرح وہ تمام اعتقادی صورتیں جو حق کے متعلق الگ الگ پائی جاتی
وہ قلبِ عارف میں جمع ہو جاتی ہیں۔ اور ان صورتوں میں جو تجلیات
حق ہیں ان سب کا وہ مشاہدہ کرتا ہے۔ مگر اس حق سے مراد حقِ مخلوق
ہے۔ وہ حق نہیں جو اپنی ذات کے لحاظ سے منزہ عن الخلق ہو۔

(ترجمہ)

بارھویں حکمت

قلبیہ کی فص کلمۂ شعیبیہ

جاننا چاہیئے کہ عارف باللہ کا قلب اللہ کی رحمت سے بھی زیادہ وسیع ہے کیونکہ اس کے قلب نے حق جل جلالہٗ کو سمالیا ہے اور اس کی رحمت حق تعالیٰ کو نہیں سماسکتی اور عام خلائق کی زبان سے یہ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ حق تعالیٰ راحم ہے مرحوم نہیں ہے کیونکہ رحمت کا حق تعالیٰ میں کوئی حکم نہیں ہے اور خاص لوگوں کی زبان سے یہ اشارہ ہے کہ اُس کی رحمت اس کو سما سکتی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے خود کو رسول اللہ ﷺ کی زبان سے نفس سے موصوف کیا ہے۔ جو تنفیس سے مشتق ہے جس کے معنی سانس لینے کے ہیں۔ اور یہ اسماء الٰہی مسمّی کے عین ہیں اور مسمّی عین حق تعالیٰ کی ہویت ہے اور یہ اسماء اس کے طالب ہیں جن کو اُن کے حقائق ان کو دیتے ہیں اور وہ حقائق جن کو اسماء طلب کرتے ہیں یہی عالم ہیں۔ پس الٰہیت مالوہ کی طالب ہے اور ربوبیت مربوب کی خواستگار ہے۔ اور اگر ایسا نہیں ہے تو الٰہیت اور ربوبیت کا عین فرض کرنے میں وجود حقیقی عالم ہی سے ہوگا اور حق تعالیٰ اپنی ذات کے اعتبار سے عالم والوں سے غنی ہے اور ربوبیت کو یہ حکم نہیں ہے۔ اب یہ امر درمیان ربوبیت کی طلب اور ذات کے استحقاق کے باقی رہا اور ذات کا استحقاق عالم والوں سے غناء ہے اور اصل میں ربوبیت اور اس صفت سے ذات کا موصوف ہونا اسی ذات کا عین ہے اور جب امر الٰہی میں نسبتوں کے حکم میں یکے بعد دیگرے تعارض ہوا تو اللہ تعالیٰ نے اپنے نفس کو بندوں پر شفقت کرنے سے موصوف فرمایا۔ چنانچہ حدیث شریف میں وارد ہوا ہے "پہلی تنفس جو اللہ نے لی ہے وہ ربوبیت کی صفت سے تھی اور وہ عالم کو موجود کرنے سے اسم رحمٰن

کی طرف منسوب ہے جس کو ربوبیت اپنی حقیقت میں طالب تھی اور تمام اسمائے الٰہی اس کے مقتضی تھے" اس طریقہ سے ثابت ہوتا ہے کہ اس کی رحمت ہر شے کو وسیع ہے اس واسطے وہ حق تعالیٰ کو بھی وسیع ہوئی۔ لیکن وہ قلب سے بھی زیادہ وسیع ہے یا وہ وسعت میں قلب کے مساوی ہے۔

اب جاننا چاہیئے کہ حق تعالیٰ تجلی کے وقت صورتوں میں اپنے کو تحول فرمائیگا ــ یعنی ایک صورت سے دوسری صورت میں اپنے آپ کو ظاہر کرے گا۔ چنانچہ یہ حدیث صحیح میں ثابت ہو چکا ہے۔ اور جب حق تعالیٰ کو بندہ کا دل سما لیتا ہے تو اُس کے ساتھ کوئی دوسری شے مخلوقات کی گنجائش اس کے دل میں نہیں رہتی تو گویا اس کا قلب حق تعالیٰ سے بھر جاتا ہے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ جب حق تعالیٰ کی طرف اس کی تجلی کے وقت نظر کرتا ہے تو اس کیلئے ممکن نہیں ہے کہ اس کے ساتھ غیر کی طرف نظر کرے اور عارف کا قلب وسعت کے اعتبار سے ویسا ہی ہے جیسا کہ ابویزید بسطامی نے کہا ہے کہ اگر عارف کے قلب کے ایک کونے میں عرش اور جو اس کے نیچے ہے کروڑ بلکہ اس کے صد چند مرتبہ بھی سما جائے تو اس کو اس کی حس تک نہ ہوگی۔ اور جنید رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے بھی اسی بارے میں فرمایا ہے کہ جب حادث' قدیم کے ہم قرین ہوتا ہے تو اس کا کوئی اثر باقی نہیں رہتا ہے پھر جس قلب نے کہ قدیم کو سما لیا ہے وہ محدث یا حادث کو موجود کیسے جان سکتا یا کیونکر اس کا حس کر سکتا ہے۔ اور جب حق تعالیٰ کی تجلی صورتوں میں تنوع ہوتی رہتی ہے تو ضرور ہے کہ اس کا قلب بھی صورت کے اعتبار سے وسیع اور تنگ ہوتا رہتا ہے جس میں تجلی الٰہی واقع ہوتی رہتی ہے کیونکہ قلب میں کوئی حصہ اس صورت سے زائد بچا ہی نہیں ہے جس میں کہ تجلی کا وقوع ہوتا ہے اور عارف یا انسان کامل کا قلب بمنزلہ نگینہ انگوٹھی کی جگہ کے ہے۔ وہ زائد نہیں ہوتا ہے بلکہ اسی کی مقدار اور شکل پر گول ہوتا ہے اگر نگینہ گول ہے۔ ورنہ وہ جگہ مربع اور مسدس اور مثمن وغیرہ ہوتی ہے۔ اگر نگینہ مربع یا مسدس یا مثمن یا اور کسی دوسری شکل کا ہو اور نگینہ کی جگہ انگوٹھی میں نگینہ ہی کے برابر ہوتی ہے اور اس کے سوا

کسی اور صورت پر نہیں ہوتی ہے۔ اور یہ اس کے برعکس ہے جس کی طرف اس طائفہ نے اشارہ فرمایا ہے کہ حق تعالیٰ بندہ ہی کی استعداد کے موافق اس پر تجلی فرماتا ہے اور یہ اس طرح نہیں ہے کیونکہ بندہ حق تعالیٰ کے لئے اسی صورت کی مقدار پر ظاہر ہوتا ہے جس میں حق تعالیٰ اس کے لئے تجلی فرماتا ہے۔ اور اس مسئلہ کی تحریر یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی دو تجلیاں ہوتی ہیں۔ ایک تجلی غیب اور دوسری تجلی شہادت۔ اور تجلی غیب سے حق تعالیٰ بندہ کو وہ استعداد عنایت فرماتا ہے جس پر اس کا قلب ہوتا ہے۔ اور وہ تجلی ذاتی ہے جو در حقیقت غیب ہے اور یہ وہ ہُویت ہے جس کا حق تعالیٰ بذاتہٖ مستحق ہے اور یہ اس کے لئے ہمیشہ دائماً اور ابداً رہتا ہے۔ پھر جب اس کو یہ استعداد حاصل ہو جاتی ہے تو اللہ تعالیٰ اس کے لئے تجلی شہودی سے عالم شہادت میں تجلی فرماتا ہے پھر وہ حق تعالیٰ کو اس تجلی میں دیکھتا ہے اور اس کا قلب متجلی لہٗ کی صورت پر ظاہر ہوتا ہے۔

جیسا میں نے اس کو ذکر کیا ہے۔ پس اسی حق تعالیٰ نے بندہ کو استعداد بخشی چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ اعطیٰ کل شیٔ خلقہ ثم ھدیٰ یعنی اللہ نے ہر چیز کو اس کی مخلوقیت کا حصہ دیا پھر اس کو اس کے موافق ہدایت دی پھر اس نے حجاب کو درمیان سے اٹھایا۔ تب بندہ نے حق تعالیٰ کو اپنی اعتقادی صورت میں دیکھا۔ پس وہ عین اس کا اعتقاد ہے۔ اسی واسطے قلب اور آنکھ حق تعالیٰ میں اسی صورت کو دیکھتے ہیں جو ان کے اعتقاد میں ہے پس جو حق کہ اس کے اعتقاد میں ہے اس کی صورت کی قلب میں گنجائش ہے اور وہی اس پر تجلی فرماتا ہے۔ تب وہ اس کو پہچان لیتا ہے۔ پس اعتقادی آنکھ ہی حق کو دیکھتی ہے اور اعتقادوں کے نوع بنوع ہونے میں کسی کا اخفا استتار نہیں ہے۔ پس جس نے اس کو کسی خاص صورت میں مقید کر دیا ہے تو وہ اس کو اپنے اعتقاد کی غیر صورت میں نہ پہچانے گا۔ اور وہ اس کا اقرار اسی اعتقادی صورت میں کرے گا جب وہ اس پر متجلی ہوگا۔ اور جس نے اس کو ہر تقیید سے مطلق رکھا ہے تو وہ اس کو سب میں پہچانے گا اور ہر صورت میں

جس میں وہ تحول فرمائے گا، اس کا اقرار کرے گا۔ اور وہ اپنی طرف سے اس صورت کی مقدار پر حق تعالیٰ کی اطاعت کرے گا اور اس کی اطاعت غیر متناہی طریقوں سے ہے کیونکہ اس کی تجلی کرنے کی صورتیں بھی غیر متناہی ہیں۔ اور کسی حد پر وہ صورتیں ٹھہرتی ہی نہیں ہیں۔ اسی طرح عارفوں میں اللہ تعالیٰ کے علم کی کوئی غایت نہیں ہے کہ وہاں وہ ٹھہر سکے بلکہ ہر عارف ہر زمانہ میں اللہ سے اس کے علم کا زیادہ طالب ہوتا ہے اور کہتا ہے کہ "رب زدنی علما" اے میرے رب تو میرا علم بڑھا۔ پس علم اور تجلی دونوں طرف سے غیر متناہی ہیں یہ اس وقت ہے جب تم اس کو حق اور خلق دونوں کہو۔ اور جب تم حق تعالیٰ کے اس قول پر غور کرو جو رسول اللہ کی زبان مبارک سے وارد ہوا ہے کہ میں اس کا پیر ہوتا ہوں جس سے وہ چلتا پھرتا ہے اور میں اس کا ہاتھ ہوتا ہوں جس سے وہ گرفت کرتا ہے اور میں اس کی زبان ہوتا ہوں جس سے وہ بولتا ہے اور سوائے اس کے اور قوتیں اور ان کی جگہیں ہیں جو وہی اعضاء ہیں تو تم فرق نہ کرو بلکہ تم کہو کہ یہ سب چیزیں حق ہیں یا یہ سب چیزیں خلق ہیں کیونکہ وہ کثرت کی جہت سے خلق ہے اور وحدت کی جہت سے حق ہے اور ان سب کا عین ایک ہی ہے۔ پس اس صورت کا عین جو اب تجلی کی ہے عین اس صورت کا ہے جو اس تجلی کے پیشتر تھی۔ اس واسطے وہی متجلی اور متجلی لہ، دونوں ہے۔ دیکھو کہ شان الٰہی میں باعتبار اس کی ہویت اور اسماء حسنیٰ کے حقائق میں عالم کی طرف باعتبار اس کی نسبت کے کیا کچھ تعجب کا مقام ہے غور کرو۔

فمن ثم وما ثمه	وہاں کون ہے اور یہاں کیا ہے
وعين ثم هو ثمه	اور وہاں کا عین وہی یہاں ہے
فمن قد عمه خصه	پس جس نے اس کی تعمیم کی اسی نے اس کی تخصیص کی (کیونکہ تعمیم کی قید خود تخصیص ہے)۔
فمن قد خصه عمه	اور جس نے اس کی تخصیص کی اسی نے اس

میں اس کی تعمیم کی۔ (کیونکہ اس تخصیص میں
اور موجود بھی شامل ہیں)

فما عینٌ سوی عین — کیونکہ کوئی عین دوسرے عین کا غیر نہیں ہے۔

فنور عینہ ظلمۃ — اور نور کا عین بعینہٖ ظلمت کا عین ہے۔

فمن یغفل عن ھٰذا — اور جو کوئی اس سے غفلت کرتا ہے

یجد فی نفسہ غمّۃ — وہ اپنے نفس میں کرب اور حجاب پاتا ہے

فلا یعرف ما قلنا — اور ہماری باتوں کو خدا کا وہی بندہ پہچان سکتا ہے

سوی عبد لہ ھمۃ — جس کی ہمت قوی اور ارادت راسخ ہو۔

اللہ نے فرمایا کہ ان فی ذٰلک لذکری لمن کان لہ قلب
یعنی اس میں ان لوگوں کے لئے نصیحت ہے جن کو دل ہو۔ یہاں "قلب" اس واسطے فرمایا کہ وہ اقسام اقسام کی صورتوں اور صفتوں میں پلٹتا رہتا ہے اور "لمن کان لہ عقل" اللہ نے نہ فرمایا کیونکہ عقل کے لغوی معنی پیر باندھنے کے ہیں اور اصل میں بھی یہ قید ہے اور عقل کے کہنے میں یہ امر جلیل ایک ہی صفت سے محصور ہو جاتا اور اس کی حقیقت نفس الامر میں محصور ہونے سے انکار کرتی ہے۔ پس اس بنا پر یہ عقل والوں کے لئے نصیحت نہیں ہے۔ اور یہ عقل والے اہل عقیدہ ہیں جن میں بعض بعض کو کافر کہتے ہیں اور ایک دوسرے کو لعنت کرتے ہیں۔ فما لھم من ناصرین اور ان کا کوئی مدد اور معاون نہیں ہے کیونکہ ہر اعتقادی الٰہ کو دوسرے اعتقادی الٰہ میں کوئی دباؤ یا حکم نہیں ہے۔ پس اعتقاد والا اس سے یعنی دوسرے الٰہ سے اُن باتوں کی نفی کرے گا جن کو اس نے اپنے الٰہ میں اعتقاد کیا ہے۔ اور اس کی وہ مدد کرنے گا اور وہ الٰہ جو اُس کے عقیدہ میں ہے وہ اس کی مدد نہ کرے گا۔ اسی لئے منازع کو بھی اس کے الٰہ سے جو اس کے اعتقاد میں ہے کسی قسم کی مدد نہیں پہنچتی ہے۔ پس ان لوگوں

کے لئے کوئی حمد اور معاون نہ ہوا اور حق تعالیٰ نے ان کے اعتقادی الٰہوں سے لا
اور مدد کی نفی اس معنی میں کی ہے کہ ہر فرد الٰہ کا ہر ہر معتقد کی علیحدہ علیحدہ مدد
کرے گا۔ بلکہ منصور اور ناصر دونوں ہی مجموع ہیں۔ پس عارف کے نزدیک
خیر حق ہے جس کا وہ انکار نہیں کر سکتا ہے۔ پس جو لوگ کہ دنیا میں اہل خیر ہیں وہی
میں بھی اہل خیر ہیں اسی واسطے اللہ نے فرمایا کہ لمن کان له قلب یعنی ا
قلب والوں کے لئے نصیحت ہے جو ہر تجلی میں منقلب ہوتے رہتے ہیں۔ پس ا
قلب نے اپنے کو مختلف شکلوں میں منقلب ہوتے ہوئے حق تعالیٰ کو مختلف صو
میں منقلب ہونے کو جان لیا تو اس نے اپنے ہی نفس سے حق تعالیٰ کے نفس
پہچانا اور اس کا نفس حق تعالیٰ کی ہویت کا غیر نہیں ہے بلکہ موجودات میں ہوا
ہونے والی چیزوں سے کوئی اللہ تعالیٰ کی ہویت کا غیر نہیں ہے بلکہ وہ عین
ہے۔ پس ان صورتوں میں وہی عارف و عالم اور مقر ہے اور وہی غیر عارف
غیر عالم اور منکر، ان دوسری شکلوں میں ہے یہ اس شخص کا بہرہ ہے جس نے حق کو
تجلی اور شہود سے عین جمع میں پہچانا ہو۔

—— اور اس آیت لمن کان له قلب کے یہی معنی ہیں یعنی اس کے انقلابا
سے وہ بھی نوع بنوع ہوتا رہے۔ اور اہل ایمان وہ لوگ ہیں جو انبیاء اور رسل علی
السلام کے حق تعالیٰ کی خبروں میں مقلد اور پیرو ہوں۔ اور وہ مقلد اہل ایمان
ہیں جنھوں نے خبر احادیث اصحاب فکر و نظر اور دلائل عقلی پر اس کو تاویل کرنے
کی تقلید کی ہو۔ اور او القی السمع کی آیت سے وہی لوگ مراد ہیں جو انبیاء و رس
علیہم السلام کے مقلد ہیں۔ کیونکہ اخبار الٰہی رسل علیہ السلام ہی کی زبان حق ترجما
وارد ہوئے ہیں اور وہ یعنی یہ جو القاء سمع کرتا ہے اور حق کی طرف کان لگائے رکھے
مشاہد ہے اور اس قول سے حضرت خیال اور اس مسموع صورت کے استح
متنبہ ہے اور احسان کے بارے میں رسول اللہؐ کا قول اسی شہود اور استحال
اشارہ ہے اور وہ یہ ہے ان تعبد الله کانك تراه و الله فی قبلة المص

یعنی تو اس کی ایسی عبادت کر گویا تو اس کو دیکھ رہا ہے اور اللہ تعالیٰ مصلی کے قبلہ میں ہے اسی واسطے وہ مشاہد ہے اور جو کوئی نظر فکری والے کا مقلد ہے اور نظر و فکر کی قید سے مقید ہے تو وہ القی السمع وھو شھید میں داخل نہیں ہے معنی یہ ہیں کہ کان لگایا اور وہ اس کا مشاہد ہے کیونکہ یہ شخص جس نے القاء سمع کیا تو ضرور ہے کہ اس کا مشاہد جس کا ہیں نے ذکر کیا ہے اور جو ہمارے مذکور کا مشاہد نہ ہو تو اس آیت سے یہاں وہ مراد نہیں ہے کیونکہ یہ وہ لوگ ہیں جن کے بارے میں اللہ نے فرمایا اذ تبرا الذین اتبعوا من الذین اتبعوا یعنی جو لوگ کہ متبوع ہیں وہ اپنے تابعین سے بری ہو جائیں گے اور رسل علیہم السلام اپنے تابعین سے برأت نہ چاہیں گے۔ پس اے ولی تو اس کو جو میں نے تجھ سے ذکر کیا ہے حکمت قلبیہ میں تحقیق کرتے اور اس حکمت کے خاص ہونے کا سبب شعیب علیہ السلام کے ساتھ یہ ہے کہ اس میں بہت شعبے اور شاخیں ہیں اور اس کے شعبے غیر متناہی ہیں کیونکہ ہر اعتقاد ایک شعبہ ہے پس کل اعتقاد بہت شعبے ہوئے اور جب ان سے پردہ کھول دیا جائیگا تو ہر شخص کو حق تعالیٰ کا انکشاف اس کے اعتقاد کے موافق ہو گا اور کبھی حق تعالیٰ کا انکشاف حکم میں ان کو عقیدہ کے خلاف ہو گا۔

اور اس آیت کے یہی معنی ہیں وبدا لھم من اللہ مالم یکونوا یحتسبون۔ اور حق تعالیٰ سے ان کو وہ چیزیں ظاہر ہوں گی جو ان کی عقل و پندار میں کبھی نہ تھیں اور اکثر ان حکموں کے اختلافات معتزلیوں کے ایسے ہوں گے جو اللہ تعالیٰ کے ساتھ اعتقاد کرتے ہیں کہ جب بندہ بغیر توبہ کے مرے گا تو گنہگار دل میں وعید کا نفوذ ہو گا۔ اور جب کوئی شخص مرے گا اور اللہ کے نزدیک وہ مرحوم ہے اور اللہ تعالیٰ کی عنایت اس کے حق میں سابق ہے یعنی وہ معذب نہ ہو گا تو وہ اللہ کو غفور رحیم پائے گا۔ اور اللہ تعالیٰ سے اس پر وہ رحمت و عفو ظاہر ہوں گے جو اس کی عقل و پندار میں نہ تھے اور ہویت کے بارے میں یہ ہے کہ بعض بندے اپنے اعتقاد میں جزم کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ایسا ایسا ہے۔ پھر جب ان

سے پردہ تعین کا کھول دیا جائے گا تو وہ اپنی اعتقادی صورت میں اس کو دیکھ لیں گے۔ اور وہ حق تھا اسی واسطے انھوں نے اُس کا اعتقاد کیا تھا۔ اور جب تعین کا عقدہ اُن سے کھل جائے گا تو حق تعالیٰ سے تقید کا اعتقاد بھی ان کے دلوں سے زائل ہو جائے گا اور وہ اعتقاد مشاہدہ سے علم یقینی ہو کر عود کریگا اور بصارت تیز ہونے کے بعد ان کی آنکھیں تھک کر پھر پیچھے کو نپلٹیں گی پھر حق تعالیٰ بعض بندوں پر صورتوں میں تجلی کے اختلاف سے دیکھتے وقت ان کے عقیدہ کے خلاف ظاہر ہو گا کیونکہ اُس کی تجلی ایک صورت میں مکرر نہیں ہوتی ہے۔

پھر ہُویت کے بارے میں یہ آیت پوری صادق آتی ہے وبدا لھم من اللہ مالم یکونوا یحتسبون اور ان کو حق تعالیٰ سے اس کی وہ ہویت ظاہر ہو گی جس کو وہ قبل پردہ کھولے جانے کے ہویت کے باب میں نہ جانتے تھے۔ (یعنی پہلے وہ لوگ اس کے ہُونے کو مقید جانتے تھے اور اب بعد حجاب اُٹھ جانے کے اس کو مطلق دیکھیں گے) اور میں اپنی کتاب معارف الٰہیہ میں تجلیات کے باب میں مرنے کے بعد ترقی کی صورتوں کا ذکر کر چکا ہوں جہاں میں نے اسکا ذکر کیا ہے کہ میں کشف میں اس طائفہ کے بعض لوگوں سے ملا اور میں نے ان کو اس مسئلہ میں بہت سے فوائد بتلائے جو ان کو معلوم نہ تھے اور بڑے تعجب کی بات یہ ہے کہ وہ لوگ ہمیشہ ترقی میں ہیں۔ لیکن حجاب کی لطافت اور اس کی رقت اور صورتوں کے تشابہ کے سبب سے ان کو اس کی خبر نہیں ہے جیسے اللہ کا قول ہے واتوا بہ متشابھا اور ان کو اسی کی متشابہ چیزیں دی گئیں۔ اور وہ رزق یا حجاب عین آخر نہیں ہے کیونکہ عارف کے نزدیک دو شئیہ من حیث ھو شئیہ دونوں دو غیر ہیں اور اہل تحقیق کثرت میں واحد کو دیکھتے ہیں جیسے کہ اسماء الٰہیہ کے مدلول میں وہ جانتے ہیں کیونکہ ان کے حقائق اگرچہ مختلف اور بہت ہیں مگر ان کا عین ایک ہی ہے پس یہ کثرت عین واحد میں معقول اور مفہوم ہے اور اس کی تجلی کے وقت عین واحد میں کثرت مشہود ہوتی ہے جیسے کہ ہر صورت

یا تعریف میں اس کے ہیولیٰ کو لیتے ہیں اور وہ صورتوں کے کثرت اور اختلاف کے ساتھ بھی درحقیقت ایک ہی جوہر کی طرف رجوع ہوتا ہے اور وہ اس کا ہیولیٰ ہے پھر جس نے اپنے نفس کو اس معرفت سے پہچانا ہو تو وہ خدا کو بھی پہچانتا ہے کیونکہ خدا نے اس کو اپنی صورت پہ بنایا ہے۔

وہ حق تعالیٰ کی ہویت اور حقیقت کا عین ہے اسی واسطے علماء حکماء سے کوئی شخص نفس اور اس کی حقیقت کی معرفت پر مطلع نہ ہوا سوائے الٰہیین اور ربانیین کے جیسے اور انبیاء اور رسل علیہم السلام اور اکابر صوفیہ رحمہم اللہ ہیں اور حکماء متقدمین اور ارباب فکر و نظر اور متکلمین جنہوں نے نفس کی ماہیت اور حقیقت پر کلام کیا ہے تو ان میں سے کوئی شخص اس کی حقیقت پہ آگاہ نہیں ہوا ہے اور نظر فکری کبھی اس کی ماہیت کو دے ہی نہیں سکتی ہے اور جس نے نظر فکری سے نفس کی ماہیت کا ادراک چاہا تو اس کی مثال ایسی ہے کہ ورم والے کو اس نے فربہ جانا اور ہیزم تر کو جو سلگنے کے قابل نہیں ہے اس نے جلانے کی نظر سے پھونکا ہے بے شک ان پر وہی مثل صادق آتی ہے (القرآن): الذین ضل سعیہم فی الحیوٰۃ الدنیا وہم یحسبون انہم یحسنون صنعاً یعنی ان کی کوششیں اس دنیا کی زندگی میں ضائع ہوئیں اور وہ سمجھتے ہیں کہ ہم لوگ اچھا فعل کر رہے ہیں پھر جس کسی نے کسی امر کو اس کے غیر طریقہ سے طلب کیا ہو تو وہ اس کی تحقیقات میں کامیاب نہیں ہو سکتا ہے اور اللہ نے کیا خوب عالم اور اس کے تبدل کے بارے میں فرمایا ہے کہ عالم ہر نفس کے ساتھ ایک ہی عین میں خلق جدید میں ہے پھر اللہ نے اس طائفہ کے حق میں بلکہ اکثر اہل عالم کے حق میں فرمایا کہ بل ہم فی لبس من خلق جدید بلکہ وہ لوگ ہمیشہ خلق جدید کے لباس میں ہیں یا خلق جدید میں ملتبس ہیں لیکن اشاعرہ نے اس پر بعض موجودات میں اطلاع پائی ہے اور وہ اعراض ہیں اور سوفسطائیوں نے اس پر تمام عالم میں وقوف پایا ہے لیکن اس کو تمام ارباب نظر و فکر نے اس مسئلہ میں جاہل بتایا ہے لیکن دونوں فریقوں

شاعرہ اور فلسفہ نے اس میں تھوڑی خطا کی ہے۔ سوفسطائی نے یہ خطا کی
کہ باوجودیکہ وہ تمام عالم کے تبدل کے قائل ہیں لیکن عین جوہر کے واحد ہو
پر ان کو اطلاع نہ ہوئی۔ جو ذہن میں معقول ہے اور ان صورتوں سے پہ
وہ موجود تھا۔ اور اس جوہر کا وجود انھیں صورتوں میں ہے جیسے کہ ان صور
ذہن میں معقول ہونا اسی جوہر سے ہے۔ پس کاش کہ وہ لوگ اس کے قا
تو اصلی امر میں درجۂ تحقیق پر فائز ہو جاتے اور اشاعرہ نے یہ خطا کی ہے کہ ا
نے یہ نہیں سمجھا کہ تمام عالم اعراض کا مجموعہ ہے اس لئے وہ ہر زمانہ بلکہ ہر آ
بدلتا رہتا ہے کیونکہ عرض دو نوں زمانوں میں باقی نہیں رہتا ہے اور یہ ان
اشیاء کے حدود میں ظاہر ہوتا ہے کیونکہ جب وہ لوگ کسی شے کی تع
کرتے ہیں تو ان کی حد میں وہی اعراض ظاہر ہوتے ہیں اور یہ بھی ان کو م
ہوتا ہے کہ یہ اعراض جو جوہر کی حد میں مذکور ہیں وہ اس جوہر کی حقیقت او
ہیں جس سے وہ جوہر بذاتہ قائم ہے اور عرض ہونے کے اعتبار سے وہ بذا
نہیں ہو سکتا ہے۔ پس مجموع اعراض سے جو بذاتہ قائم نہیں ہیں جوہر آیا، جو
قائم ہے جیسے تحیز ذاتی جسم کے لئے ہے اور اس جوہر کا اعراض کو قبول کر
کا حد ذاتی ہے اور شک نہیں ہے کہ قبول کرنا عرض ہے اور وہ بغیر قا
قبول والے کے نہیں ہو سکتا ہے۔ کیونکہ وہ بذاتہ قائم نہیں ہے اور قابلیہ
جوہر کی ذاتی صفت ہے اور تحیز عرض ہے اور وہ بغیر متحیز کے نہیں ہو سک
کیونکہ وہ بھی بذاتہ قائم نہیں ہے اور تحیز اور قبول جوہر غیر محدود پر کوئی
نہیں ہے کیونکہ حدود کے جو اجزاء ذاتی ہیں وہ محدود اور اس کی ہویت
عین ہیں اور اس وقت لازم آتا ہے کہ اعراض جو بذاتہ قائم نہیں ہیں اب
یعنی بذاتہ قائم ہوں اور ان کو اس خلق جدید کی خبر نہیں ہے جس پر وہ
ہیں اور یہ وہی لوگ ہیں جو خلق جدید میں ملتبس ہیں ورنہ صاحب کشف
بصر و بصیرت سے دیکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ہر ساعت و ہر دم میں تجلّی فرماتا

اس کی تجلّی ایک صورت میں مکرر نہیں ہوتی ہے اور وہ یہ بھی مشاہدہ کرتے
کہ ہر تجلی ایک خلقِ جدید کو دیتی ہے اور دوسری خلقِ جدید کو لے جاتی
۔ پس اس کا جانا وہی فنا ہے جو نئی تجلی کے وقت حاصل ہوتا ہے اور جس کو
سری تجلّی دیتی ہے وہی بقا ہے۔ فافہم سمجھو۔

إليه به ما عنده غير ذلك. فإن أُوحِيَ إليه بالتصرف بجزم تصرّف: وإن مُنِعَ امتنع؛ وإن خُيِّر اختار ترْك التصرف إلا أن يكون ناقص المعرفة. قال أبو السعود لأصحابه المؤمنين به إن الله أعطاني التصرف منذ خمس عشرة سنة وتركناه تظرفاً. هذا لسان إدْلال. وأما نحن فما تركناه تظرفاً — وهو تركه إيثاراً — وإنما تركناه لكمال المعرفة، فإن المعرفة لا تقتضيه بحكم الاختيار. فمتى تصرف العارف بالهمة في العالم فعن أمر إلهي وجبر لا باختيار. ولا نشك أن مقام الرسالة يطلب التصرف لقبول الرسالة التي جاء بها، فيظهر عليه ما يصدقه عند أمته وقومه ليظهر دين الله. والولي ليس كذلك. ومع هذا فلا يطلبه الرسول في الظاهر لأن للرسول الشفقة على قومه، فلا يريد أن يبالغ في ظهور الحجة عليهم، فإن في ذلك هلاكهم: فيبقي عليهم. وقد علم الرسول أيضاً أن الأمر المعجز إذا ظهر للجماعة (٥١ ب) منهم من يؤمن عند ذلك ومنهم من يعرفه ويجحده ولا يظهر التصديق به ظلماً وعلواً وحسداً، ومنهم من يُلحِق ذلك بالسحر والإيهام. فلما رأت الرسل ذلك وأنه لا يؤمن إلا من أنار الله قلبه بنور الإيمان: ومتى لم ينظر الشخص بذلك النور المسمى إيماناً فلا ينفع في حقه الأمر المعجز. فقصرت الهمم عن طلب الأمور المعجزة لما لم يعم أثرها في الناظرين ولا في قلوبهم كما قال في حق أكمل الرسل وأعلم الخلق وأصدقهم في الحال «إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء». ولو كان للهمة أثر ولابد، لم يكن أحد أكمل من رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا أعلى ولا أقوى همة منه، وما أثَّرت في إسلام أبي طالب عمه، وفيه نزلت الآية التي ذكرناها: ولذلك قال في الرسول إنه ما عليه إلا البلاغ، وقال «ليس عليك هداهم ولكن الله يهدي من يشاء». وزاد في سورة القصص «وهو أعلم بالمهتدين» أي بالذين أعطوه العلم بهدايتهم في حال عدمهم بأعيانهم الثابتة. فأثبت أن العلم تابع للمعلوم. فمن كان مؤمناً في ثبوت عينه وحال عدمه ظهر بتلك الصورة في حال وجوده. وقد علم الله ذلك منه أنه هكذا يكون، فلذلك قال «وهو أعلم بالمهتدين». (٥٢ ا) فلما قال مثل هذا قال أيضاً «ما يبدَّل القول لديَّ» لأن قولي على حد علمي في خلقي؛ «وما أنا بظلام للعبيد» أي ما قدَّرت عليهم الكفر الذي يشقيهم ثم طلبتهم بما ليس في وسعهم أن يأتوا به. بل ما عاملناهم إلا بحسب ما علمناهم، وما علمناهم إلا بما أعطونا

من نفوسهم مما هم عليه ، فإن كان ظلم فهم الظالمون . ولذلك قال «ولكن كانوا أنفسهم يظلمون» . فما ظلمهم الله . كذلك ماقلنا لهم إلا ماأعطته ذاتنا أن نقول لهم ؛ وذاتنا معلومة لنا بما هي عليه من أن نقول كذا ولا نقول كذا . فما قلنا إلا ما علمنا أنّا نقول . فَلَنا القول منا ، ولهم الامتثال وعدم الامتثال مع السماع منهم

فالكل منا ومنهم والأخــــذ عنا وعنهم
إن لا يكونون منا فنحــــن لا شك منهم

فتحقق يا ولي هذه الحكمة الملكية في الكلمة اللوطية فإنها لباب المعرفة

فقــد بان لك السر وقــد اتضح الأمــــر
وقد أُدرج في الشفع الذي قيــل هو الوتر

(تشریحات)

تیرھویں حکمت

ملکیہ کی فص کلمۂ لوطیہ

مُلکٗ کے معنی شدت اور سختی کے ہیں اور مُلکٗ کے معنی شدید اور سخت چیز کے ہیں۔ یہاں سختی اور شدت سے مراد قوت ہے۔ کلمۂ لوطیہ میں اسی قوت سے بحث کی گئی ہے۔ اسی لئے اس کا نام حکمت ملکیہ رکھا گیا ہے۔

اس فص میں قوت کی دونوں جہات سے بحث کی گئی ہے۔ پہلی جہت میں یہ بتایا گیا ہے کہ دراصل قوت کا مرکز ذاتِ الٰہی ہے۔ مگر اس قوت کا ظہور اسمائے الٰہیہ کے توسط سے کائناتِ خارجی میں ہوتا ہے انسان چونکہ کائناتِ خارجی میں تمام اسمائے الٰہیہ کا مظہرِ جامع واقع ہوا ہے۔ اسلئے اسمائے الٰہیہ کی تمام قوتوں کا مصدر اور مظہر بھی واقع ہوا ہے۔ مگر آج انسان چونکہ اپنی حقیقت سے واقف نہیں ہے۔ اسلئے ہر انسان میں اپنے مظہرِ جامع ہونے کا یقین بھی اپنے کمال تک نہیں پہنچتا بلکہ اس کے برعکس وہ خود کو مظہر کامل نہ سمجھنے کا یقین کامل رکھتا ہے اس کیفیت کو ہم تنزل اور گراوٹ سے تعبیر کر سکتے ہیں۔

پہلا تنزل یہ ہے کہ وہ انسانیت کے کمالاتِ عروجی سے خود اپنے علم میں محروم ہی نہیں ہیں، بلکہ مایوس بھی ہیں۔ اس محرومی اور مایوسی کا اثر لازمی ہے۔ دوسرا اثر متعدی ہوتا ہے۔ لازمی اثر یہ ہوتا ہے کہ

انسانیت کے اعلیٰ مدارج جن کا تعلق اخلاق اور روحانیت سے ہے
وہ جب اپنے نفس میں ان کا کوئی تجربہ نہیں رکھتا تو اخلاقیات اور
روحانیت کو وہ عقیدے کی حیثیت سے قبول ہی نہیں کر سکتا۔ چونکہ
اعمال کا تعلق عقیدے پر منحصر ہے۔ عقیدے ہی کو شرع و اصطلاحگی
نیت کہا جاتا ہے۔ نیت ہی وہ مرکزی خیال ہے جس کے ماتحت اعمال
کا صدور ہوتا ہے اسلئے ایمان کو اعمال صالح پر تقدم حاصل ہے۔
پس جہاں کہیں ایمان نہیں ہے وہاں اعمال صالح بھی نہیں ہیں
اس طور پر وہ شخص جو اخلاق اور روحانیت پر ایمان نہ
رکھتا ہو اعتقاد نہ رکھتا ہو، وہ ان بنیادوں پر نہ تو سوچ سکتا ہے نہ کوئی کام کر سکتا
ہے۔ خود اس کے نفس میں یہ بنیادیں استوار ہی نہیں بلکہ اس کا
مرکزی خیال ان سے خالی ہے۔ اس کی نیت میں اخلاق و روحانیت
کے تصور کی کوئی داغ بیل ہی نہیں ہے۔ بلکہ اس کے برعکس اس
کا نفس ان حقائق سے عدم ثبوت پر خود گواہ ہوتا ہے۔ یہی داخلی
افکار خارجی اعمال کی صورت میں ظاہر ہوتے ہیں تو وحی کی تکذیب
کلام الٰہی کی تکذیب، کشف الٰہی کی تکذیب، الہام الٰہی کی تکذیب،
رسولوں کی تکذیب، اولیاء اللہ کی تکذیب، علمائے ربانی کی تکذیب
اہل ایمان، اہل عرفان، اہل احسان، اہل وجدان کی تکذیب کی
صورتیں اختیار کر لیتا ہے۔

اگر غور سے دیکھا جائے تو یہ کسی کی بھی تکذیب نہیں ہے۔ خود
اپنے ہی نفس کی تکذیب ہے۔ خود اپنے ہی نفس کی عدم واقفیت
سے یہ جہل واقع ہوا ہے۔ جو اس علم کی ضد ہے جو عرفان نفس سے
آتا ہے۔ یہی علم روشنی ہے۔ جس میں نفس حیواتی سے نفس انسانی
ممتاز نظر آتا ہے۔ اور نفوس انسانی سے نفس ملکی ممتاز نظر آتا ہے۔

اور نفسِ ملکی سے نفسِ رحمانی ممتاز نظر آتا ہے، یہ تینوں امتیازات نفسِ واحد کی تین مختلف جہات ہیں۔ اور نفوسِ انسانی نفسِ واحد ہوتے ہوئے بھی ان تینوں جہات میں ایک دوسرے سے الگ تھلگ اور ممتاز دکھائی دیتے ہیں۔

وہ انسان جو حیوانات کی سطح پر ٹھہرے ہوئے ہیں۔ اپنے ٹھہراؤ میں اپنے اس تجربے کا سہارا بھی لیتے ہیں کہ انسانیت کی منزل آخر یہی ہے۔ زندگی کی غایت آخر یہی ہے کہ انسان کھائے پیئے کمائے خوش رہے، شادی کرے، بچے پیدا کرے، خواہشوں کی تکمیل میں زندگی گذارے اور مر جائے۔ یہ کیفیات لازمی طور پر نفسِ انسانی کو منزلِ حیوانی میں ساکن اور جامد رکھتی ہیں۔ وہاں ان کا متعدی پہلو یہ ہے کہ اس منزل کے لوگ نوعِ انسانی کو اپنے ہی نفس کے حکم سے محکوم قرار دیتے ہیں۔ اس طرح وہ نفوس جو انسانی سطح پر یا ملکی سطح پر فائز ہیں وہ ان کو توہم پرست سمجھتے ہیں۔ اور ان کے مدارج کو وہ جھٹلاتے بھی ہیں۔ وہ اس جھٹلانے میں ایسے ہی سچے ہیں جیسے کہ تصدیق کرنے والے تصدیق میں سچے، مطلب یہ ہوا کہ تصدیق و تکذیب دونوں ہی نفسِ انسانی کی کیفیات ہیں۔ اور صدقِ نفس اور کذبِ نفس پر مبنی ہیں۔ اس لحاظ سے جھوٹا بھی ان معنوں میں سچا ہے کہ وہ اپنے نفس کی سچی ترجمانی کر رہا ہے۔ مگر وہ نفسِ انسانی کو خود اپنے نفس پر قیاس کرتے ہیں، ہرگز سچا نہیں ہے۔ بلکہ جہلِ مرکب میں مبتلا ہونے کی وجہ سے پہلی غلطی اس نے یہ کی ہے کہ اپنے نفس کو صرف نفسِ حیوانی سمجھ بیٹھا۔ اور دوسری غلطی یہ کی ہے کہ تمام انسانوں کو اپنے ہی جیسا انسان سمجھتا ہے۔ اگر اس کو علم کی ذرا سی بھی روشنی ملتی تو وہ یہ ظلم نہ کرتا جو اس نے اپنے نفس پر کیا ہے۔ کہ اس پر سیادت و فلاح کے دروازے

بند کر دیئے۔ معراجِ انسانیت کی راہیں اپنے نفس پر بند کر دیں۔ اور وہ تمام دروازے کھول دیئے جو حیوانیت کی طرف جاتے ہیں۔ پھر جو شخص اپنے نفس پر ظلم کرنے میں اتنا دلیر ہو، اس سے یہ امید کرنا کہ وہ دوسرے نفوسِ انسانی پہ ظلم نہ کرے گا، امید موہوم، خیالِ باطل ہے۔ ایسا شخص سوسائٹی کے حق میں بھی صرف ظالم ہی ہو سکتا ہے۔ اس کا فسادِ انسانی معاشرے میں پھیلے بغیر نہ رہے گا۔ انسانوں پر ظلم توڑنے میں اسے کوئی باک نہ ہو گا۔ حقوقِ انسانی کو پامال کرنے میں ذرا بھی نہ ہچکچائے گا، حقِ نفس مارنے کے بعد حق العباد پامال کرنے کے بعد حقوق الٰہیہ کی ادائیگی غصب کرنے میں بھی وہ دلیری سے کام لے گا۔ اس طرح وہ آگ جو اس کے نفس میں بھڑکی تھی اس کی لپیٹ میں دین اور دنیا سب کچھ آجاتے ہیں، اور خدا کا انکار، مذہب کا انکار، داعیانِ مذہب کا انکار، حامیانِ مذہب کا انکار اس آگ کو بھڑکاتے ہیں۔ بات یہ ہے کہ حیوانی جذبات اپنی راہ میں کسی مزاحمت کو پسند ہی نہیں کرتے خواہ وہ مزاحمت انسانیت کے نام پہ ہو، یا خدا کے نام پر ہو، یا اخلاق کے نام پر ہو، یا روحانیت کے نام پہ ہو۔ حیوانیت خواہشوں کا مرتبہ ہے جو کسی قید و بند کو قبول ہی نہیں کرتا۔ خواہ وہ مذہبی تقیید ہو، یا اخلاقی تقیید ہو، یا محض عقلی تقیید ہو۔ اگر اخلاق اور روحانیت سے قطع نظر کیا جائے اور صرف عقلی تقیید ہی کو نفسِ حیوانی پہ عاید کیا جائے۔ تو بھی نفسِ حیوانی عقل کے نام سے بدکتا ہے، وحشت زدہ ہوتا ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو حیوان حیوان نہ رہتا۔ حیوان صرف اس لئے حیوان کہلاتا ہے کہ وہ لا یعقل ہے۔ اسکو کھانے پینے کی عقل ہے، اولاد پیدا کرنے کی عقل ہے۔ مگر یہ عقل جو حیوانوں میں پائی جاتی ہے۔ اسی عقل سے انسان کا موصوف ہونا اس کو انسانیت سے موصوف نہیں کرتا، کیونکہ اس

عقل میں وہ حیوانوں کے مساوی ہے۔ اور یہی وہ عقل جزوی ہے، جو انسان کا مقام حیوان کی صف میں متعین کرتی ہے۔ اور اس کو عقل انسانی سے دور رکھتی ہے۔ جو انسان کو انسانیت سے دور رکھتی ہے، خدا سے دور رکھتی ہے، مذہب سے دور رکھتی ہے، عقل کلی سے دور رکھتی ہے، عادلانہ نظام حیات سے دور رکھتی ہے۔ نوع انسانی کو ہم رنگ ہمسنگ اور ہم آہنگ ہونے سے دور رکھتی ہے۔ کثرت عددی کو وحدت کے تابع ہونے سے دور رکھتی ہے۔ اجزاء کو کل سے دور رکھتی ہے اور مجاز کو حقیقت سے دور رکھتی ہے۔ کثرت عددی کو عدد واحد سے دور رکھتی ہے۔ تمام قوموں کو کسی ایک مرکز قوت پر مجتمع نہ ہونے دینے میں اسی عقل جزوی کا ہاتھ ہے۔

شیخ اکبر رضی اللہ عنہ کی اس ساری تعلیم کا ماحصل صرف یہ ہے کہ اس مانع کو دور کیا جائے جس کا نام خدا سے دوری ہے، جس کا نام عقل جزوی یا نفس حیوانی ہے۔ وہ موجودات کی کثرت کو وجود واحد کے تابع فرماتے ہیں۔ وہ ذوات کی کثرت کو ایک ذات کے تابع فرماتے ہیں، صفات کی کثرت کو ایک موصوف کے تابع فرماتے ہیں۔

۱ - اس فص میں اہم ترین مسئلہ اس قوت کا ہے جو انسان سے ظاہر ہوتی رہتی ہے۔ یہ قوت روح سے متعلق ہوتی ہے۔ تو ہمت تصرف کرامت کہلاتی ہے۔ اور یہی قوت جب نفس سے متعلق ہوتی ہے تو شہوات اور بہیمیت کہلاتی ہے۔ تصرف اس صورت میں بھی ہوتا ہے لیکن نفس چونکہ بہیمی قوتوں سے آلودہ ہوتا ہے۔ اس لئے اس کے تصرف کا مرکز بہیمیت اور شہوات ہوتی ہیں۔

۲ - مَلِیک سخت چیز کو کہتے ہیں۔ اور سختی سے مراد شدت ہے

اس لحاظ سے شدید اور ملیک ہم معنی ہیں۔ اس فص کو ملکیہ کہنے کی وجہ یہی ہے کہ اس میں شدت و قوت کو بمعنی ملکیت ملحوظ رکھا گیا ہے۔ اور دراصل اس کا ماخذ حضرت لوط علیہ السلام کا یہ قول ہے:

لَوْ اَنَّ لِیْ بِکُمْ قُوَّۃً اَوْ آوِیْ اِلٰی رُکْنٍ شَدِیْدٍ

یعنی لوط علیہ السلام نے اپنی قوم سے یہ فرمایا کہ کاش مجھے تم سے تمہارے مقابلے میں نمٹنے کی قوت ہوتی یا میں کسی مضبوط ستون کی پناہ میں ہوتا۔"

لوط علیہ السلام نے "کاش مجھ میں قوتِ مقابلہ ہوتی" یہ جو کہا تو اس کی بھی یہ صورت ہے کہ ان میں قوتِ مقاومت موجود تھی۔ اور نہ صرف یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لوط علیہ السلام کے اس قول کے بارے میں فرمایا کہ:

"خدا بھائی لوط پر رحم کرے، وہ تو مضبوط ستون کی پناہ میں (خدا کی) پہلے ہی سے تھے"۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خبردار فرمایا کہ لوط علیہ السلام اللہ کے ساتھ تھے اور اللہ تعالیٰ یقیناً شدید (قوی) ہے۔ یہ

یہ قوت تمام انبیاء اور اولیاء میں ہوتی ہے، بلکہ ان کے متبعین میں بھی ہوتی ہے۔ اور اس قوت کو ہمت، تصرف، کرامت اور معجزات کے نام سے جانا پہچانا جاتا ہے۔ پھر لوط علیہ السلام نے اس قوت کی جو نفی کی ہے۔ اس کا کیا مطلب ہے؟ شیخ کے نزدیک یہ اظہارِ عبدیت اور فنائے محض کی طرف نشان دہی ہے۔

عارف کامل وہی ہے جس میں کوئی ہمت باقی نہ رہے جس سے وہ تصرف کر سکتا ہو۔ تصرف میں دو جہات ثابت ہوتی ہیں۔ اول

تصرف کرنے والا۔ دوسرے وہ جس میں تصرف کیا جائے۔ کمال عرفان یہ ہے کہ دوئی سے نکل جائے اور اس تعدد سے گذر جائے۔ جو تصرف کرنے والے میں اور تصرف کئے جانے والے میں ہے۔ اس مقام پر وہ لوگ ناقص ہیں اور ابھی صاحب عرفان نہیں ہیں۔ جو تصرف کرتے ہیں۔
۳۔ عارف کامل سے بھی تصرفات ظاہر ہوتے ہیں۔ مگر یہ تصرفات اس کے قصد وارادے سے یا صرف ہمت سے کوئی تعلق نہیں رکھتے کیونکہ اس کے پاس نہ اپنا کوئی قصد ہوتا ہے نہ اپنا ارادہ ہوتا ہے اور نہ اپنی ہمت ہوتی ہے۔ وہ تو قرب فرائض میں ہوتا ہے۔ جہاں اللہ اس سے کام لیتا ہے، اور جو کام چاہتا ہے وہی لیتا ہے۔ برخلاف اس کے قرب نوافل والے ہوتے ہیں جو اللہ سے کام لیتے ہیں۔
۴۔ اللہ تعالیٰ نے رسولوں کو اعجازی قوتیں عطا فرمائی ہیں۔ تاکہ وہ جس دین کو پیش کرتے ہیں اسکی صداقت معجزوں سے ثابت کردیں۔ مگر معجزوں سے کوئی شخص مومن نہیں ہوا کرتا۔ یہ ضرور ہوتا ہے کہ جو صاحبانِ ایمان ہوتے ہیں ان کو ایمانی تصدیق حاصل ہوجاتی ہے اور جو صاحبانِ ایمان نہیں ان کو تصدیق کی بجائے تکذیب کا موقع ملتا ہے۔ وہ معجزے کو جادو اور شعبدہ کہہ کر اپنے کفر پر اور مضبوط ہوجاتے ہیں۔
۵ معجزے سے اتمام حجت ضرور ہوجاتا ہے۔ جو قوم معجزہ دیکھ کر بھی ایمان نہ لائے اس پر اللہ کا عذاب نازل ہوتا ہے اور وہ ہلاک ہوجاتی ہے۔
عارفین کامل چونکہ مخلوق خدا پر شفیق ہوتے ہیں۔ اور اس حقیقت کو اچھی طرح جانتے ہیں کہ ایمان وہی لاتا ہے جو پیدا ہونے سے پہلے علم الٰہی میں مومن ہے۔ اور وہ لوگ کبھی ایمان نہیں لاسکتے جو پیدا ہونے سے پہلے علم الٰہی میں کافر ہیں۔ اسلئے وہ یہ بھی اچھی طرح جانتے ہیں کہ

عین ثابت کے خلاف عین خارج میں کچھ بھی نہیں ہو سکتا۔ اسلئے معجزات کوئی اثر اس حقیقت پر نہیں پڑتا جو اعیانِ ثابتہ کہلاتی ہے۔ اور جس اظہار اعیان خارجیہ میں ہورہا ہے۔ اس حقیقت کے پیش نظر کاملین سے تصرفات کا ظہور نہیں ہوتا۔ اور اگر ہوتا ہے تو حکم الہٰی سے ہوتا ہے۔ اور جہاں یہ حکم ہوتا ہے کہ تم چاہو تصرف کرو، اور تم نہ چاہو تو تصرف نہ کرو۔ ایسی صورت میں وہ تصرف نہ کرنے کو ترجیح دیتے ہیں۔ اسکی وجہ بتائی جا چکی ہے کہ معجزات وکرامات سے اتمام حجت ہو جاتا ہے اور اتمام حجت کے بعد عذاب آتا ہے۔ اور یہ نفوسِ قدسیہ جو مخلوق کے لئے رافت ورحمت ہیں۔ باعث عذاب ہونے سے بچتے ہیں۔ یہ کیفیت عارفینِ کامل کیلئے مانع تصرف ہے۔

ہم نے اب تک جو کچھ کہا اس کا مطلب یہ ہے۔ کہ اول تو تصرف کرنے والے میں اور تصرف کئے جانے والے میں احدیت ہے۔ اور یہ احدیت جب منکشف ہو جاتی ہے۔ تو تصرف ختم ہو جاتا ہے۔ دوسرے یہ حقیقت منکشف ہو جانے کے بعد کہ ہر مخلوق کا حال پیدا کرنے سے پہلے خدا کو معلوم ہے۔ اور مخلوق جس طور پر خدا کو معلوم ہے اسی طور پر پیدا ہوئی ہے۔ تو پھر اس میں تصرف کی گنجائش کہاں ہے۔ تیسرے یہ کہ اعجازی قوت انبیاء علیہم السلام کو، ان کے وارثین کو ان کے تابعین کو عطا ہوتی ہے اس کا استعمال خدا ہی کے حکم سے ہوتا ہے۔ تو یہ درجہ کمالِ معرفت کا ہے۔ چوتھے یہ کہ اگر اس قوت کا استعمال اپنی ہمت سے کیا جاتا ہے۔ تو کاملین کے نزدیک یہ نقص کی دلیل ہے۔ مگر صاحبان ہمت کے درجے کا کمال اس سے ثابت ہوتا ہے۔ پانچویں یہ کہ اگر صاحبِ ہمت مومن ہے تو یہ صرفِ ہمت کرامت ہے۔ اور اگر مومن نہیں ہے، تو یہ صرفِ ہمت استدراج ہے۔ اسی کو دلِ یا درکہتے ہیں۔ اور اس

کے کھیل تماشے بہت دیکھنے میں آتے ہیں۔ مسمریزم، ہپناٹزم، جادو، کہانت وغیرہ اسی قوت کے بے محل مظاہر ہیں۔

یہی ہمت حیوانیت میں صرف ہوتی ہے۔ تو انسان حیوانات سے بڑھ جاتا ہے۔ یہی ہمت انسانیت میں صرف ہوتی ہے تو انسان فرشتوں سے آگے بڑھ جاتا ہے۔ یہی ہمت ہستی حق کے تابع ہو جاتی ہے۔ تو انسان خدا کی قدرت کا مظہرِ کامل بنکر عالم میں تصرف کرتا ہے یا ترکِ تصرف کرتا ہے۔

قومِ لوط نے اپنی تمام ہمت نفسانی خواہشوں کی تکمیل میں صرف کردی تھی۔ وہ نفسِ جزئی کے بدترین تقاضوں میں گرفتار ہو کر رہ گئی جیسا کہ تمہید میں بتایا جا چکا ہے۔ حضرت لوط علیہ السلام نے نفسِ کلی کی طرف ہزار رہنمائی کی۔ مگر قوم لوط نے ایک نہ سنی۔ اب آپ چاہیں تو اس حالت کو ان کے اعیانِ ثابتہ سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ اور اگر چاہیں تو ان کے اقتضائے حال اور ان کی استعداد سے اس کیفیت کی توجیہہ کر سکتے ہیں۔ بہرصورت قوت دونوں طرف کام کر رہی تھی۔ فرق صرف یہ تھا کہ قوم لوط میں وہ قوت نفسانی قوت بن گئی تھی اور حضرت لوط علیہ السلام میں وہ قوت روحانی قوت کے نقطۂ کمال پر تھی۔

۶۔ حضرت لوط علیہ السلام کا یہ ارشاد کہ:

"کاش مجھ میں قوت ہوتی"۔ دراصل عبدیتِ محض کا اظہار ہے اور وہ قوت جو اعیانِ ثابتہ کو بدل دے محال ہے۔ کہ کسی میں بھی پائی جائے۔ کیونکہ اس سے علمِ الٰہی میں انقلاب آسکتا ہے جو خود محال ہے۔ پس اس قوت کی تمنا سے لوط کا مقصد ہرگز وہ قوت نہیں ہے جس سے علمِ الٰہی میں انقلاب آتا ہو، بلکہ وہ قوت مراد ہے کہ جو کافروں کے مقابلے میں دورانِ دعوت و تبلیغ میں درکار تھی۔ چنانچہ

آپ کی اس دعا کے بعد کوئی نبی ایسا مبعوث نہیں ہوا جو تن تنہا ہو ہر نبی کے ساتھ اس کے قبیلے، برادری، خاندان معاون و مددگار کی حیثیت سے موجود رہے۔ یہاں تک کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی حضرت ابو طالب کی حمایت حاصل رہی۔

۷۔ اس فص میں سرّ قدر سے بحث کی گئی ہے جس کا مختصر حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ مخلوقات کو پیدا کرنے سے پہلے جانتا ہے۔ اور جیسا جانتا ہے ایسا ہی پیدا کرتا ہے۔ اس صورت میں جبریت محض ثابت ہوتی ہے اور مخلوق بے اختیار و بے اقتدار ہونے کے سوا کچھ بھی نہیں پائی جاتی۔ اس نظام جبر سے مخلوق پر خیر و شر، جزا و سزا حساب و کتاب کی ذمہ داری نہیں رہتی اور نہ احکام شریعت پر اسکو مکلف قرار دیا جا سکتا ہے۔ اس کے جواب میں شیخ اکبر فرماتے ہیں کہ مخلوق ایک اعتبار سے مجبور ہے اور دوسرے اعتبار سے مجبور نہیں ہے۔ مجبور اسلئے نہیں ہے کہ اس کے اعیان نے اللہ تعالیٰ کو اپنے متعلق یہ علم دیا ہے کہ وہ شقی ہیں یا سعید ہیں۔ چنانچہ اسی علم کے مطابق جو انہوں نے اپنے متعلق دیا ہے، خدا تعالیٰ ان سے معاملہ کرتا ہے۔ اب اگر وہ شقی پیدا ہوئے ہیں، تو اس شقاوتِ ازلی کی بناء پر شقی پیدا ہوئے ہیں۔ جس کا علم انہیں تھا۔ اور وہی علم انہوں نے خدا کو اپنے بارے میں دیا تھا۔ اسی طرح اگر وہ سعید پیدا ہوئے ہیں تو انہوں نے اپنی سعادتِ ازلی کا علم، علم الٰہی میں محفوظ کر دیا تھا۔ اسی علم پر ان کی تخلیق واقع ہوئی ہے۔ ایسا ہرگز نہیں ہے کہ ان کے اعیان کے خلاف تخلیق واقع ہوئی ہو اس لحاظ سے وہ مجبور نہیں ہیں۔ وہ مجبور ہیں تو اپنے ہی نفسوں سے مجبور ہیں کیونکہ قبل تخلیق اپنے نفوس سے اپنی سعادت و شقاوت کو انہوں نے اچھی طرح جان پہچان لیا تھا۔ اور ان کی یہ کیفیات علم الٰہی میں

آ چکی تھیں۔

اور چونکہ اللہ تعالیٰ عادل ہے، جابر نہیں ہے۔ اسلئے ان کو اسی فطرت پر پیدا کیا جس پر وہ پیدا ہونے سے پہلے خود کو مجبور یا مجہول سمجھ تھے۔ پس یہ جبر ہے تو انہی کے نفوس کی طرف سے جبر ہے۔ اور اگر ظلم ہے تو وہ بھی انہی کے نفوس کی طرف سے ہے۔

جبار کے معنیٰ مخلوق کی فطری حدود کی نگہداشت کرنے والے کے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ کوئی شئے اپنے عین ثابتہ سے تجاوز نہیں کر سکتی۔ اسم جبار اسکی حدود ذاتیہ یا عین ثابتہ کی نگہداشت کرتا ہے اور اس تعین کی حفاظت فرماتا ہے جو اس کے علم میں ہے۔ اسی سے ہر چیز اپنی استعداد فطری کے ساتھ نمایاں ہوتی ہے، پروان چڑھتی ہے۔ اور اپنے کمال کو پہنچتی ہے۔

۸۔ تدبر اور تفکر کی کوتاہی سے یہ شبہ کیا جاتا ہے کہ اس صورت میں جبکہ علم حق تابع معلوم ہے۔ تو اس سے خود خدا کا مجبور ہونا لازم آتا ہے۔ در اصل یہ شبہ اس مفروضے پر مبنی ہے۔ کہ علم، معلوم اور عالم میں غیریت ہے۔ حالانکہ عالم اسی کو کہتے ہیں جسے علم ہو۔ اور علم معلومات کے سوا کچھ بھی نہیں ہے۔ پس علم، معلوم اور عالم میں خطِ امتیاز یا حدِ فاصل کھینچنا محال ہے۔ اور ان معنوں میں موجودات کا دوسرا نام معلومات حق ہے۔ یہ بحث طویل ہے۔ اور فصوص میں جا بجا پھیلی ہوئی ہے۔ بڑی احتیاط سے اس کا مطالعہ کیا جائے۔

یارِ من با کمالِ رعنائی
خود تماشا و خود تماشائی

ملکیہ کی فص کلمۂ لوطیہ

ملک کے معنی سختی کے ہیں اور ملیک سخت چیز یا زور آور آدمی کو کہتے ہیں چنانچہ [ج]ب آٹا گوندھتے ہیں اور وہ سخت ہو جاتا ہے تو بولتے ہیں ملکت العجین یعنی [میں] نے اس کی ترکیب میں زور دیا اور اس کے خمیر کو سخت کیا۔ اور قیس ابن حطیم اپنے [نی]زہ کی تعریف میں کہتا ہے۔

[م]لکت بھا کفی فانھرت فتقھا یری قائمٌ من دونھا ماوراءھا

یعنی میرے ہاتھ کا سخت نیزہ اس پر پڑا پھر میں نے اس [ک]ے زخم کو وسیع کر دیا جو ضرب سے کھل گیا تھا کہ اس طرف کا آدمی جو کھڑا ہے اس [ط]رف کی چیزوں کو دیکھ لے۔ اور لوط علیہ السلام کے قول کے، جن کو اللہ تعالیٰ نے بیان کیا ہے یہی معنی ہیں۔ وہ یہ ہے لوان لی بکم قوۃً او آوی الیٰ رکن شدید کاش کہ مجھ کو تمہارے ساتھ زور ہوتا یا میں کسی رکن مستحکم میں پناہ لیتا۔ اسی واسطے رسول اللہ ؐ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ ہمارے برادر لوط علیہ السلام پر رحم فرمائے وہ رکن مستحکم میں پناہ لیتے تھے۔ اس میں رسول اللہ ؐ نے تنبیہ فرمائی ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ اس کے اسم شدید کی جہت سے تھے اور جس چیز کا لوط علیہ السلام نے اپنی جماعت کی طرف رکن شدید کے ساتھ قصد فرمایا تھا اور لوان لی بکم قوۃ کے کہنے سے ان کے ساتھ مقاومت چاہی تھی تو وہ یہاں ہمت تھی جو خاص کر بشر ہی سے ہوتی ہے اسی واسطے رسول اللہ ؐ نے فرمایا کہ اُس وقت سے یعنی اس زمانہ سے کہ لوط علیہ السلام نے فرمایا کہ او آوی الیٰ رکن شدید۔ جب کوئی نبی بھیجا گیا تو اپنی قوم کے معاونین اور موالعین کی حفاظت میں بھیجا گیا اور وہ جماعت معاونین

کی اس کو اس کی قوم سے بچاتی تھی جیسے کہ ابو طالب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے معاون تھے۔ اور حضرت لوط علیہ السلام نے اس قول (لوان لی بکم قوۃ) کو اس واسطے فرمایا کہ وہ اللہ سے اس آیت اللّٰہ الذی خلقکم من ضعف کو فرماتے ہوئے سن لیا تھا کہ وہ تمہارا الیا اللہ تعالیٰ ہے جس نے تم کو ضعف سے پیدا کیا۔ ثم جعل من بعد ضعف قوۃ پھر بعد ضعف کے تم کو قوی بنایا۔ پس یہ قوت "جعل جاعل" سے عارض ہوتی ہے اس واسطے یہ محض عرضی قوت ہے۔ ثم جعل من بعد قوۃ ضعفاً وشیبۃ۔ پھر قوت کے بعد اسی نے ضعف اور پیری دی اور ضعف اصل خلقت خلقکم من ضعف کی طرف رجوع ہے اسی واسطے اللہ تعالیٰ نے اس کو اس حالت کی طرف رد کیا جس سے اس کو پیدا کیا تھا۔ چنانچہ خود اللہ نے فرمایا ہے کہ ثم یرد الی ارذل العمر لکی لا یعلم من بعد علم شیئاً اور بعض تم سے ارذل سن کی طرف پھر جاتے ہیں تاکہ وہ علم کے بعد کسی چیز کو نہ جانیں۔ اللہ نے اس میں یہ ذکر کیا ہے کہ وہ اول ضعف کی طرف پلٹایا جاتا ہے۔ اس واسطے ضعف کے باب میں بوڑھے کا حکم مثل بچے کے ہے اور ہر نبی چالیس برس پورا ہونے کے بعد بھیجا گیا ہے اور یہی زمانہ قوائے بدنی کے ضعف اور انحطاط کی ابتدا کا ہے اور اسی سبب سے حضرت لوطؑ نے فرمایا کہ لوان لی بکم قوۃ یعنی کاش کہ مجھ کو تمہارے ساتھ قوت ہوتی اس میں وہ ہمت مؤثر کے طالب ہیں۔ اگر تم کہو کہ اس ہمت مؤثر سے ان کو کیا چیز مانع تھی کیونکہ جب اس کی حقیقت سالکین اور تابعین میں موجود ہے تو رسل علیہم السلام کو وہ بدرجہ اولیٰ ہونا چاہیئے۔ میں کہتا ہوں کہ تم سچ کہتے ہو لیکن تم نے ایک دوسرے علم کے نقصان سے یہ اعتراض کیا ہے وہ یہ ہے کہ معرفت الٰہی ہمت کے لئے کوئی تصرف ہی نہیں چھوڑتی ہے اور جیسے جیسے معرفت بڑھے گی ویسے ہی ویسے ہمت کے تصرف میں کمی ہوگی۔ اور اس کی دو وجوہ ہیں۔ ایک یہ ہے کہ وہ مقام عبودیت میں محقق ہو گیا ہے اور اس کی نظر

[قو]ت طبعی کے اصل کی طرف پڑتی ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ یہاں متصرف اور متصرف دونوں ایک ہو گئے ہیں اسی واسطے وہ اس کو دیکھتی ہی نہیں ہے جس پر وہ اپنی ہمت روانہ کرے۔

پس اتحاد ہی اس کو تصرف سے مانع ہے اور عارف اس شہود میں دیکھتا ہے کہ [ناز]ع لہٰذا اپنی اس حقیقت سے نہیں پھرا ہے جس پر وہ اپنے ثبوت عین اور عدم کے [حال]ت تھا اور وجود میں وہی ظاہر ہوا ہے جو عدم کے وقت ثبوت عین میں تھا۔ اسی [وا]سطے اس نے اپنی حقیقت سے تجاوز نہیں کیا ہے اور نہ اپنے راستے سے بھٹکا ہے پس [اس] کا نزاع نام رکھنا محض امرِ عارضی ہے جو اس حجاب سے ظاہر ہوا ہے جو لوگوں کی آنکھوں [پر] ہے چنانچہ خود اللہ پاک نے ان لوگوں کے بارے میں فرمایا ہے ولکن اکثر الناس [لا ی]علمون۔ یعلمون ظاھرا من الحیوٰۃ الدنیا وھم عن الاٰخرۃ [ھ]م غافلون۔ لیکن اکثر لوگ نہیں جانتے ہیں وہ صرف دنیا کی ظاہری زندگی کو جانتے [ہیں] اور آخرت سے یہ لوگ غافل ہیں اور یہی غافلین مطلوب ہیں کیونکہ یہ انھیں کے [قول] سے ہے کہ قلوبنا غلف (یعنی ہم لوگوں کا دل غلاف میں ہے یعنی حجاب [میں] ہے) اور یہ وہ حجاب ہے جو ان کو اس امر کے اصلی ادراک سے مخفی رکھتا ہے پس [یہ] اسی کے مثل اور چیزیں عارف کو عالم میں تصرف کرنے سے روکتی ہیں۔ حضرت [ابو] عبداللہ بن محمد قائد رح نے شیخ ابوسعود بن شبلی رح سے فرمایا کہ تم تصرف کیوں نہیں [کر]تے؟ حضرت ابوسعید نے فرمایا کہ میں نے حق تعالیٰ پر چھوڑ دیا کہ جس طرح وہ چاہے مجھ [میں] تصرف کرے۔ اور اس سے ان کی مراد اللہ تعالیٰ کا وہ قول ہے جس میں فرمایا ہے کہ [فا]تخذہ وکیلا (تم اس کو اپنا وکیل بناؤ) اس لئے کہ وکیل ہی تصرف کرتا ہے اور [بال]خصوص حضرت ابوسعود رح سن چکے تھے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے وانفقوا مما جعلکم مستخلفین فیہ (تم ان چیزوں کو خرچ کرو جن میں اللہ تعالیٰ نے تم کو اپنا [جان]شین بنایا ہے) اس سے حضرت ابوسعود رح اور کل عارفین نے یقیناً جان لیا ہے کہ [یہ] تصرفات یا اور چیزیں کہ ان کے ہاتھ میں ہیں وہ ان کا اصل نہیں ہے کیونکہ وہ اس

ہیں جانشین اور خلیفہ ہیں پھر اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ اس چیز میں جس میں میں نے تم کو اپنا
خلیفہ اور اس کا مالک بنایا ہے تم مجھ کو اپنا وکیل بناؤ اور مجھ کو اس میں اپنا متصرف مان
اسی واسطے حضرت ابو سعودؒ نے فاتخذہ وکیلا کے حکم کی تعمیل فرمائی۔ پھر
ایسے شخص کو جو ایسے امور کا مشاہد ہو کیونکر ہمت رہ سکتی ہے جس سے وہ تصرف کرے
اور ہمت بغیر جمعیت کے اپنا فعل نہیں کرتی ہے اور اہل ہمت کو سوائے اس چیز
کے جس پر وہ اپنی پوری ہمت کو جمع کر چکا ہے دیگر طرف وسعت اور فراخی نہیں
ہوتی ہے اور یہ معرفت اس کو اس جمعیت سے متفرق کر دیتی ہے اور وہ عارف
جس کو پوری معرفت حاصل ہے اپنے کو نہایت ہی عاجز ضعیف دیکھتا ہے۔

ایک ابدال نے حضرت شیخ عبدالرزاقؒ سے کہا کہ تم ابومدین سے بعد سلام کے
کہو اے ابومدین آپ مشکل حادثوں کو ہم لوگوں کی طرح کیوں نہیں دفع کرتے حالانکہ آپ
کو بہت سی مشکلات پیش آتی ہیں اور ہم لوگوں کی خواہش ہے کہ آپ کے درجہ میں ہوں
اور آپ کو ہمارے درجے میں ہونے کی رغبت نہیں ہے۔ ابومدین ایسے ہی تھے اور
کو ابدالوں کا مرتبہ حاصل تھا اور سوائے ان کے اور لوگ اور ہم لوگ ضعف اور عجز
کے مقام میں ان سے بڑھے ہوئے ہیں اور باوجود اس مرتبہ کے بھی انھوں نے وہی کہا
جو کہا۔ اور یہ تصرف بھی اسی قبیل سے ہے جو لوط علیہ السلام کو حاصل تھا۔

اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اس مقام میں اللہ تعالیٰ کے حکم سے
فرمایا کہ ما ادری ما یفعل بی ولا بکم ان اتبع الا ما یوحی الی (میں نہیں جانتا
ہوں کہ میرے اور تمھارے ساتھ کیا ہوگا۔ میں صرف اس وحی کا تابع ہوں جو میرے
پاس بھیجی جاتی ہے) پس رسول اللہ بھی اسی وحی سے حکم فرماتے تھے جو ان کے پاس
آتی تھی اور آپ کے سوائے عجز اور ضعف اور غیب کی لاعلمی بیان کرنے کے اور
نہ تھا۔ پھر اگر ان کو تصرف کرنے کے بارے میں وحی بالجزم آ گئی ہے تو وہ تصرف کرتے
ہیں اور اگر ممانعت آ گئی ہے تو وہ باز رہتے ہیں۔ اور اگر وہ مخیر کر دیئے گئے ہیں
تصرف کے ترک کرنے کو اختیار کرتے ہیں مگر جب کوئی معرفت میں خام ہوتا ہے

وہ تصرف کو اختیار کرتا ہے۔ حضرت ابو سعودؒ نے اپنے معتقدین سے فرمایا کہ مجھ کو اللہ تعالیٰ نے پندرہ برس سے تصرف بخشا ہے لیکن میں نے اس کو تکلف کی نظر سے چھوڑ دیا ہے۔ ہم لوگوں نے اس کو تظرف اور تکلف کی راہ سے نہیں چھوڑا ہے کیونکہ تظرف اور تکلف بطور ایثار کے کسی چیز کے چھوڑنے کو کہتے ہیں۔ بلکہ ہم لوگوں نے تصرف کو کمالِ معرفت کی راہ سے چھوڑا ہے کیونکہ معرفت الٰہی بطور اختیار تصرف کو مقتضی نہیں ہے۔ اور جب کوئی عارف ہمت سے عالم میں تصرف کرتا ہے تو وہ یا امر الٰہی سے ہوگا یا محض مجبوری کے وقت میں ہوگا اور بالاختیار کبھی نہ ہوگا۔ اور اس میں شک نہیں ہے کہ مقام رسالت تصرف کو طالب ہے تاکہ اس کی رسالت کو لوگ قبول کریں جس کو وہ لایا ہے اور اس کے ہاتھ سے کوئی ایسی چیز ظاہر ہونی چاہیئے جس سے اس کی امت اور قوم کے نزدیک اس کی تصدیق ہو تاکہ اللہ تعالیٰ کا دین غالب ہے اور ولی اس طرح نہیں ہے اور اس کے ساتھ بھی رسول ظاہر میں اس کے طالب نہیں ہوتے ہیں۔ اس لئے کہ رسول کو اپنی قوم پر شفقت ہوتی ہے بدیں وجہ وہ نہیں چاہتا کہ ان پر حجت کے ظاہر کرنے میں زیادہ مبالغہ کرے کیونکہ وہ ان کی ہلاکت کا سبب ہوتا ہے۔ پس وہ حجاب کو ان پر باقی رکھتا ہے کیونکہ وہ جانتا ہے کہ جب کوئی معجزہ کسی جماعت پر ظاہر ہوتا ہے تو بعض لوگ اس وقت رسول پر ایمان لاتے ہیں اور بعض اس کو پہچانتے ہیں۔ لیکن بعض اس کا انکار کرتے ہیں اور ظلم اور سرکشی اور حسد سے اس کی تصدیق کو ظاہر نہیں کرتے ہیں اور بعض اس کو سحر اور شعبدہ کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ اور جب رسول نے یہ دیکھا کہ ایمان وہی لائے گا جس کے دل کو اللہ نے نورِ ایمان سے روشن کیا ہے اور جو شخص نورِ ایمان سے معجزہ کی طرف نظر نہ کرے گا اس کے حق میں معجزہ کچھ نفع نہ دے گا تو ان کی ہمتیں معجزہ کی طلب سے پست ہو گئیں کیونکہ اس کا اثر تمام دیکھنے والوں میں یا ان کے دلوں میں عام نہیں ہے چنانچہ خود اللہ تعالیٰ نے اکمل المرسلین اور اعظم مخلوقین اور اصدق الحال اولین و آخرین محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں فرمایا ہے کہ انک لا تھدی من

احببت ولکن اللہ یھدی من یشاء (یعنی جس کے اسلام کو تم محبوب رکھتے ہو اس کو تم ہدایت نہیں کر سکتے ہو لیکن اللہ جس کو چاہتا ہے ہدایت کرتا ہے اور راہ حق پر لاتا ہے) اگر ہمت کو مستقل اثر ہوتا تو اپنے محل میں ضرور اثر کرتی اور ظاہر ہے کہ کوئی شخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ہمت میں اکمل اور افضل اور اعلیٰ اور اقویٰ نہیں ہے۔ اور ان کے ساتھ بھی آپ کے چچا ابوطالب کے اسلام میں ہمت نے اثر نہ کیا اور انھیں کی شان میں یہ آیت نازل ہوئی ہے جس کو میں نے اوپر ذکر کیا ہے اور اسی واسطے اللہ تعالیٰ نے خود رسول اللہ کی شان میں فرمایا ہے کہ آپ کا کام صرف تبلیغ ہے اور یہ بھی فرمایا کہ لیس علیک ھداھم ولکن اللہ یھدی من یشاء (تم پر محمد صلی اللہ علیہ وسلم، ان کی ہدایت نہیں ہے لیکن اللہ ہی جس کو چاہتا ہے ہدایت کرتا ہے) اور سورۂ قصص میں اللہ تعالیٰ نے یہ بڑھایا ہے کہ وھو اعلم بالمھتدین۔ ہدایت پانے والوں کو اللہ خوب جانتا ہے۔ یعنی ان لوگوں کے ساتھ جنھوں نے اپنی ہدایت کا علم اللہ تعالیٰ کو عدم کے وقت اعیان ثابتہ میں بخشا ہے اس سے ثابت ہوا کہ علم معلوم کے تابع ہے۔ پس جو کوئی کہ اعیان ثابتہ اور عدم کے وقت مومن ہے تو اسی صورت سے وجود میں بھی ظاہر ہوگا اور اللہ تعالیٰ اس کو پہلے ہی جان چکا ہے کہ وہ ایسا ہوگا۔ اسی واسطے حق تعالیٰ نے فرمایا کہ وھو اعلم بالمھتدین اور وہ ہدایت پانے والوں کو خوب جانتا ہے اور جب اس طرح فرمایا تو یہ بھی کہا کہ ما یبدل القول لدی (میرے نزدیک تمہارے اعیان ثابتہ کا قول بدلا نہیں جائے گا) کیونکہ میرا قول مخلوقات میں میرے حد علم پر ہوتا ہے وما انا بظلام للعبید (اور میں بندوں پر ظلم کرنے والا نہیں ہوں) یعنی میں نے ان کے لئے کفر کو مقدر نہیں کیا ہے۔ جو ان کو شقی کرتا ہے پھر میں نے ان سے اس چیز کا مطالبہ کیا ہو جو ان کی وسعت میں نہیں ہے کہ اس کو لائیں بلکہ میں نے ان سے وہی معاملہ کیا جس کا لائق میں نے ان کو جانا اور میں نے ان کو اس کا لائق جیسی جانا کہ انھوں نے خود اپنے نفسوں سے مجھ کو علم دیا کہ میں اس کے لائق ہوں۔ پس اگر یہ ظلم ہے

تو ذظالم ہیں اور اسی طرح اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ولکن کانوا انفسھم
(یظلمون) لیکن وہ خود اپنے نفسوں پر ظلم کرتے تھے پس اللہ تعالیٰ نے ان پر ظلم نہیں
کیا۔ ایسا ہی میں نے اُن سے وہی کہا جس کو ان کی ذات نے مجھ کو کہنے کو دیا اور
اپنی ذات معلوم ہے کہ وہ کس حالت پر ہے اور اس میں کیا کہنا چاہیئے اور کیا
کہنا چاہیئے۔ پس میں نے ان کو وہی کہا جس کو میں نے جانا کہ ان کو یہ کہنا چاہیئے۔ پس
یہ حکم کرنا اور کہنا ہے اور ان سے حکم بجا لانا اور سن کر ان کا حکم کو نہیں بجا لانا ہے۔

ل منا و منھم	پس کل چیزیں ہمارے اعیان ثابتہ اور اسمار صفات سے ہیں۔
فقد عنا و عنھم	اور انھوں نے علم کو ہم سے لیا اور ہم نے وجود کو ان سے لیا
لا یکونون منا	اگرچہ وہ اسمار و صفات ہم سے نہیں ہیں۔
ن لاشک منھم	لیکن ہم لوگ بیشک انھیں سے ہیں۔

اے ولی تو اس حکمت ملکیہ کو کلمہ لوطیہ میں تحقیق کرے کیونکہ یہ حکمت معرفت کا مغز ہے

قد بان لك السر	کیونکہ سر قدر تم کو ظاہر ہو گیا
قد اتضح الامر	اور امر وجود تم پر ظاہر ہو گیا
قد اُدرج فی الشفع	اور جس کو وتر یعنی طاق کہتے ہیں
لذی قیل ھو الوتر	وہ شفع یعنی جفت میں مندرج اور شامل ہو گیا۔

علم أنها لا تسمى مفاتيح إلا في حال الفتح ، وحال الفتح ...
تكوين بالأشياء ؛ أو قل إن شئت حال تعلق القدرة بالمقدور (٥٤ ا) ولا
ذوق لغير الله في ذلك . فلا يقع فيها تجلٍّ ولا كشف ، إذ لا قدرة ولا فعل

١٤ ـــ فص حكمة قدرية في كلمة عزيرية

اعلم أن القضاء حكم الله في الأشياء، وحكم الله في الأشياء على
بها وفيها . وعلم الله في الأشياء على ما أعطته المعلومات (٥٢ ب)
في نفسها. والقدر توقيت ما هي عليه الأشياء في عينها من غير مزيد
القضاء على الأشياء إلا بها . وهذا هو عين سر القدر «لمن كان له
أو ألقى السمع وهو شهيد». «فلله الحجة البالغة». فالحاكم في التحقيق
المسألة التي يحكم فيها بما تقتضيه ذاتها. فالمحكوم عليه بما هو فيه
أن يحكم عليه بذلك. فكل حاكم محكوم عليه بما حكم به وفيه
من كان. فتحقق هذه المسألة فإن القدر ما جهل إلا لشدة ظهوره
وكثر فيه الطلب والإلحاح. واعلم أن الرسل صلوات الله عليهم ـ من
لا من حيث هم أولياء وعارفون ـ على مراتب ما هي عليه أممهم. فما ع
الذي أرسلوا به إلا قدر ما تحتاج إليه أمة ذلك الرسول : لا زائد
والأمم متفاضلة يزيد بعضها على بعض. فتتفاضل الرسل في علم الإر
أممها ، وهو قوله تعالى «تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض» كما هم أيـ
إلى ذواتهم عليهم السلام من العلوم والأحكام متفاضلون بحسب اسـ
وهو قوله «ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض». وقال تعالى في
«والله فضل (٥٣ ا) بعضكم على بعض في الرزق». والرزق منه ما
كالعلوم، وحسي كالأغذية، وما ينزله الحق إلا بقدر معلوم، وهو الاسـ
يطلبه الخلق. فإن الله أعطى كل شيء خلقه، فينزل

انھوں نے خود اپنے نفسوں سے مجھ کو علم دیا کہ میں اس کے لائق ہوں۔ پس اگر یہ ظلم ہے

...لوم ، وما يفهِّمه الله تعالى إلا لمن اختصه بالمعرفة التامة . فالعلم به يعطي
...الكلية للعالم به ، ويعطي العذاب الأليم للعالم به أيضا . فهو يعطي النقيضين .
...ف الحق نفسه بالغضب والرضا ؛ وبه تقابلت الأسماء الإلهية . فحقيقته
...الوجود المطلق والوجود المقيد ، لا يمكن أن يكون شيء أتمَّ منها
...ى ولا أعظم لعموم حكمها المتعدي وغير المتعدي . ولما كانت الأنبياء صلوات الله
... تأخذ علومها إلا من الوحي الخاص الإلهي ، فقلوبهم ساذجة من النظر العقلي
...قصور العقل من حيث نظره الفكري ، عن إدراك الأمور عَلى ما هي عليه .
...ر أيضاً يقصر عن إدراك ما لا ينال إلا بالذوق . فلم يبق العلم الكامل إلا
...ي الإلهي وما يكشف الحق عن أعين البصائر (٥٣ ب) والأبصار من
... فتدرك الأمور قديمها وحديثها ، وعدمها ووجودها ، ومحالها وواجبها
...ا على ما هي عليه في حقائقها وأعيانها . فلما كان مطلب العزير على
...الخاصة ، لذلك وقع العتب عليه كما ورد في الخبر . فلو طلب الكشف
...كرناه ربما كان لا يقع عليه عتب في ذلك . والدليل عَلى سذاجة
...ه في بعض الوجوه «أنَّى يُحيي هذه الله بعد موتها» . وأما عندنا فصورته
...سلام في قوله هذا كصورة إبراهيم عليه السلام في قوله «رب أرني
...يحيي الموتى» . ويقتضي ذلك الجوابَ بالفعل الذي أظهره الحق فيه في
...الى «فأماته الله مائة عام ثم بعثه» فقال له «وانظر إلى انعظام كيف
...زها ثم نكسوها لحماً» فعاين كيف تنبت الأجسام معاينة تحقيق ، فأراه
...ية . فسأل عن القَدَر الذي لا يدرك إلا بالكشف للأشياء في حال ثبوتها
...دمها ، فما أُعطِيَ ذلك فإن ذلك من خصائص الاطلاع الإلهي ، فمن المحال
...ه إلا هو فإنها المفاتح الأُوَل ، أعني مفاتح الغيب التي لا يعلمها
... . وقد يطلع الله من شاء من عباده عَلى بعض الأمور من ذلك .
...أنها لا تسمى مفاتح إلا في حال الفتح ، وحال الفتح هو حال تعلق
...وين بالأشياء ؛ أو قل إن شئت حال تعلق القدرة بالمقدور (٥٤ ا) ولا
...لغير الله في ذلك . فلا يقع فيها تجلٍّ ولا كشف ، إذ لا قدرة ولا فعل

إلا لله خاصة ، إذ له الوجود المطلق الذي لا يتقيد . فلما رأينا عتب

عليه السلام في سؤاله في القدر علمنا أنه طلب هذا الاطلاع ، فطلب أن

له قدرة تتعلق بالمقدور ، وما يقتضي ذلك إلا مَنْ له الوجود المطلق

مما لا يمكن وجوده في الخلق ذوقـاً ، فإن الكيفيات لا تدرك إلا بالأ

وأما ما رويناه مما أوحى الله به إليه لئن لم تنته لأمحون اسمك من د

النبوة ، أي أرفع عنك طريق الخبر وأعطيك الأمور على التجلي ،

لا يكون إلا بما أنت عليـه من الاستعداد الذي به يقع الإدراك

فتعلمَ أنك ما أدركت إلا بحسب استعدادك فتنظر في هذا الأمر الذي

فإذا لم تره تعلم أنه ليس عندك الاستعداد الذي تطلبه وأن ذلك من

الذات الإلهية ، وقد علمت أن الله أعطى كل شيء خلقـه : ولم يعط

الاستعداد الخاص ، فما هو خلقك ، ولو كان خلقك لأعطاكه الحق

أخبر أنه «أعطى كل شيء خلقه» . فتكون أنت الذي تنتهي عن مثل

السؤال من نفسك ، لا تحتاج فيه إلى نهي إلهي . وهـذه (٥٤ ب)

الله بالعزيْر عليه السلام عَلِمَ ذلك من علمه وجهله من جهله .

واعلم أن الولاية هي الفلك المحيط العام ، ولهذا لم تنقطع ؛ ولها الإنباء

وأما نبوة التشريع والرسالة فمنقطعة . وفي محمد صلى الله عليه وسلم قد انقطعت

فلا نبي بعده : يعني مشرّعاً أو مشرَّعاً له ، ولا رسول وهو المشرع . و

الحديث قصَم ظهور أوليـاء الله لأنه يتضمن انقطاع ذوق العبودية الكا

التامة . فلا ينطلق عليه اسمها الخاص بها فإن العبد يريد ألّا يشارك

— وهو الله — في اسم ؛ والله لم يتسمّ بنبي ولا رسول ، وتسمى بالو

واتصف بهذا الاسم فقال «الله ولي الذين آمنوا» : وقال «هو الولي الح

وهذا الاسم باقٍ جار على عباد الله دنيا وآخـرة . فلم يبق اسم يختص

دون الحق بانقطاع النبوة والرسالة : إلا أن الله لطَف بعباده ، فأ

النبوة العامة التي لا تشريع فيها ، وأبقى لهم التشريع في الاجتهـاد في

الأحكام ، وأبقى لهم الوراثة في التشريع فقال «العلماء ورثة الأنبياء» .

ميراث في ذلك إلا فيما اجتهدوا فيـــه من الأحكام فشرّعوه . فإذا رأيت النبي يتكلم بكلام خارج عن التشريع فمن حيث هو ولي وعارف ، ولهذا ▪ مقامه (٥٥ ب) من حيث هو عـــالم أتم وأكمل من حيث هو رسول أو ذو تشريع وشرع . فإذا سمعت أحداً من أهل الله يقول أو ينقَل إليك عنه أنه قال الولاية أعلى من النبوة ، فليس يريد ذلك القائل إلا ما ذكرناه. أو يقول إن الولي فوق النبي والرسول ، فإنه يعني بذلك في شخص واحـــد : وهو أن الرسول عليه السلام ــ من حيث هو ولي ــ أتم من حيث هو نبي رسول ؛ لا أن الولي التابع له أعلى منه ، فإن التابع لا يدرك المتبوع أبداً فيما هو تابع له فيه ؛ إذ لو أدركه لم يكن تابعاً له فافهم. فمرجع الرسول والنبي المشرع إلى الولاية والعلم. ألا ترى الله تعالى قد أمره بطلب الزيادة من العلم لا من غيره فقال له آمِراً «وقل رَبِّ زِدْنِي علماً». وذلك أنك تعلم أن الشرع تكليف بأعمال مخصوصة أو نهي عن أفعال مخصوصة ومحلها هذه الدار فهي منقطعة ، والولاية ليست كذلك إذ لو انقطعت لانقطعت من حيث هي كما انقطعت الرسالة من حيث هي . وإذا انقطعت من حيث هي لم يبق لها اسم . والولي اسم باقٍ لله تعـالى ؛ فهو لعبيده تخلقاً وتحققاً وتعلقاً . فقوله للعزير لئن لم تنته عن السؤال عن ماهية القدَر لأمحونّ[1] اسمك من (٥٥ ــ ب) ديوان النبوة فيأتيك الأمر على الكشف بالتجـــلي ويزول عنك اسم النبي والرسول ، وتبقى له ولايته . إلا أنه لما دلت قرينة الحال أن هـــذا الخطاب جرى مجرى الوعيد علم من اقترنت عنده هذه الحالة مع الخطاب أنـــه وعيد بانقطاع خصوص بعض مراتب الولاية في هذه الدار ، إذ النبوة والرسالة خصوص رتبة في[2] الولاية على بعض ما تحوي عليه الولايـــة من المراتب . فيعلم أنه أعلى من الولي الذي لا نبوة تشريع عنده ولا رسالة . ومن اقترنت عنـــده حالة أخرى تقتضيها أيضاً مرتبة النبوة ، يثبت عنده أن هذا وعد لا وعيـد .

فإن سؤاله عليه السلام مقبول إذ النبي هو الولي الخاص . ويَعْرِف بقرينة الحال أن النبي من حيث له في الولاية هذا الاختصاص محال أن يُقْدِمَ على ما يَعْلَم أن الله يكرهه منه ، أو يقدم على ما يعلم أن[3] حصوله محال . فإذا اقترنت

هذه الأحوال عند من اقترنت عنده[٤] وتقررت عنـــده ، أخرج هذا الخطاب الإلهي عنده في قوله «لأمحون[٥] اسمك من ديوان النبوة» مخرج الوعْـدِ ، وصار خبراً يدل على[٦] علو رتبة باقية، وهي المرتبة الباقية على الأنبياء والرسل في الدار الآخرة التي ليست بمحلٍّ لِشَرْعٍ يكون عليه أحد من خلـــق الله في جنة ولا نار بعد (٥٦ ا) دخول الناس فيها . وإنمـــا قيدناه بالدخول في الدارين — الجنة والنار — لما شرع يوم القيامة لأصحاب الفترات والأطفـــال الصغار والمجانين، فيحشر هؤلاء في صعيد واحد لإقامة العدل والمؤاخذة بالجريمة والثواب العملي في أصحاب الجنة . فإذا حُشِرُوا في صعيد واحد بمعزل عن الناس بعث فيهم نبي من أفضلهم وتمثل لهم نار يأتي بها هذا النبي المبعوث في ذلك اليوم فيقول لهم أنا رسول الحق إليكم، فيقع عندهم التصديق به ويقع التكذيب عند بعضهم . ويقول لهم اقتحموا هذه النار بأنفسكم ، فمن أطاعني نجا ودخل الجنـــة ، ومن عصاني وخالف أمري هلك وكان من أهل النار. فمن امتثل أمره منهم ورمى بنفسه فيها سعد ونال الثواب العملي ووجد تلك النار برداً وسلاماً . ومن عصاه استحق العقوبة فدخل النار ونزل فيها بعمله المخالف ليقوم العـــدل من الله في عباده . وكذلك قوله تعالى «يوم يُكْشَفُ عن ساق» أي أمر عظيم من أمور الآخرة؛ «ويُدْعَوْنَ إلى السجود» وهذا تكليف وتشريع. فمنهم من يستطيع ومنهم من لا يستطيع ، وهم الذين قـــال الله فيهم «ويدعون إلى السجود فلا يستطيعون»، كما لم يستطع في الدنيا امتثالَ أمر الله بعضُ العباد كأبي جهـــل وغيره . فهذا قدر ما يبقى من الشرع في الآخرة يوم القيامة قبل دخول الجنة والنار ، فلهذا قيدناه . والحمد لله

(تشریحات)

چودھویں حکمت

قدریہ کی فص کلمۂ عزیریہ

کلمۂ عزیریہ کو حکمتِ قدریہ سے مخصوص کرنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ کلمہ سر قدر کی معرفت سے متعلق ہے قدر کا تعلق علم سے ہے اور علم کا تعلق معلومات سے ہے۔ معلومات ہی مقدورات ہیں۔ کیونکہ قدرت ہمیشہ معلوماتِ ممکنہ سے ہی متعلق ہوتی ہے۔

معلوماتِ ممکنہ کیا ہیں؟ اعیانِ ثابتہ ہی تو ہیں جن کے احوال اللہ کے نزدیک معلوم ہیں۔ پس اعیانِ ثابتہ اور ان کے احوال ثابتہ کے تفصیلی علم کا ہی نام قدر ہے۔

قضا و قدر مخصوص معنوں میں شیخ نے استعمال کئے ہیں۔ قضا اللہ کا وہ حکم ہے جو قبل "کن" اشیاء میں جاری ہوا۔ جبکہ اشیاء معلوماتِ الٰہیہ یا اعیانِ ثابتہ کی حیثیت سے علمِ الٰہی میں تھیں۔ اور اللہ نے اپنے علم سے ان کو ایسا ہی جانا جیسا کہ وہ حقیقت میں تھیں۔ اور قدر نظام الاوقات یا توقیت کا نام ہے۔ اور توقیت کے معنی یہ ہیں کہ چیزیں جس طرح عین ثابت میں تھیں اسی طرح ظہور میں آئیں۔ اس میں کسی قسم کی کوئی کمی بیشی نہ ہو۔ دوسرے لفظوں میں قدر یا توقیت کے معنی ہیں کہ اشیاء کائنات میں سے ہر شے اپنے اعیانِ ثابتہ کے موافق وقت معینہ پر ظاہر ہو۔ مطلب یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ اشیاء میں اپنے علم کے مطابق حکم نافذ

فرماتا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کا یہ علم دراصل وہ علم ہے جو اشیاء نے اپنی ذات سے خدا کو دیا ہے کہ ہم ایسی ہیں۔ اور ہم ایسی نہیں ہیں۔
پس قضا علم الٰہی کے تابع ہے اور علم الٰہی معلوم کے تابع ہے اور اسی طرح ارادہ اور مشیت تابع قدر ہیں۔ اور اگر قدر کو تعینِ وقت کے معنیٰ میں لیا جائے تو قدر ان سب چیزوں پر سابق ہے۔ اور شے معلوم کی طرف راجع ہوگی، وہ شے معلوم مقدر ہوگی۔ اور قضاء کے معنیٰ اس حکم الٰہی کے ہوں گے جو اشیاء میں اسی طرح جاری ہو جس طرح کہ وہ چیزیں مقدر ہو چکیں ہیں یا قدر میں آچکی ہیں۔

شیخ نے ارادہ اور مشیّت کے دو مختلف معنے لیئے ہیں۔ حالانکہ اصطلاحِ عام میں یہ دونوں لفظ ہم معنیٰ ہیں۔ ان کے نزدیک ارادہ کی تعریف یہ ہے کہ ارادہ صرف اس وجود سے متعلق ہوتا ہے جس کا کوئی وجود نہ ہو۔ لیکن مشیّت کی تعریف یہ ہے کہ مشیّت اس وجود سے بھی متعلق ہوتی ہے جس کا کوئی وجود نہ ہو، اگرچہ وہ اس وجود سے بھی متعلق ہوتی ہے جو کہ موجود ہوتا ہے۔ اور یہ فرق شیخ نے قرآن کریم کے مطالعہ سے پیدا کیا ہے۔ ارشاد خداوندی ہے:۔

من یرد اللہ ان یھدیہ یشرح صدرہ للاسلام
ومن یرد ان یضلہ یجعل صدرہ ضیقا
حرجا۔

اور فرمایا:۔

ولو شاء لھدا کم اجمعین ان یشاء یذھبکم
ویأت بخلق جدید

بہرحال اللہ نے اشیاء کو اشیاء کے اقتضاآت کو، اشیاء کے لوازم کو، اشیاء کے حقائق کو، اشیاء کے اعیان ثابتہ کو، اشیاء

کی استعدادوں کو بعینہ ویسا ہی جانا جیسے کہ وہ نفس الامر میں تھے۔ اور جیسا جانا ویسا ہی حکم ان میں جاری کیا۔ ایسا نہیں ہوا کہ جانا تھا کچھ اور حکم دیا کچھ اور اس مقام پر شیخ علم کو تابع معلوم فرماتے ہیں۔ کیونکہ علم میں جو چیزیں معلوم ہوئی تھیں اس کو دوسرے لفظوں میں یوں کہا جا سکتا ہے کہ ان چیزوں نے جیسی کہ وہ حقیقت میں تھیں، اپنی حقیقت کا علم اللہ تعالیٰ کو دیا۔ اس کے یہ معنے ہوئے کہ اللہ کا علم معلوم کے تابع ہوا۔

اس اندازِ بیان پر بظاہر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ علم حاصل کرنے میں معلوم کا محتاج ہے۔ مگر یہ اعتراض بر بنا نافہمی ہے۔ کیونکہ ثبوتِ علمی کے مرتبہ میں جہاں عالم اور اشیائے عالم پیدا ہی نہیں ہوئے ہیں حقائق الٰہیہ اسماء و صفات، استعدادات اور کمالات کے خزانۂ مخفی کی صورت میں حقائق ممکنہ کو اپنی آغوش میں لئے ہوئے تھے۔ جب مرتبۂ ثبوت کی طرف سے عالم وجود کی طرف اسماء و صفاتِ الٰہیہ کا رخ ہوا، تو عالم اور اشیائے عالم وجود میں آئے۔ تو جس طور پر کہ وہ علم الٰہی میں موجود تھے اسی طور پر وجود میں آئے۔ ظاہر ہے کہ علم الٰہی میں موجوداتِ خارجیہ نہ ہوتے تو وہ کبھی وجود میں بھی نہ آتے۔ مگر موجوداتِ خارجیہ تھے کہاں جو علم الٰہی میں قبل ظہور آئے۔ اس مرتبہ میں علم الٰہی کو وجودِ خارجی پر تقدم حاصل ہے۔ اور وجودِ خارجی کی حقیقی صورت تو وہی ہے جو ان کی صورتِ علمی، علم حق میں تھی علم حق ان معنوں میں کامل ہے کہ قیامت تک ہونے والی چیزیں اللہ کو معلوم ہیں۔ مگر عالم و معلوم میں ایک اعتباری امتیاز ہے۔ جس سے دوئی کا مفہوم پیدا ہوتا ہے۔ حالانکہ ذاتِ علیم کے سوا دوسرا کوئی پیدا ہی نہیں ہوا ہے اور حقیقت میں وجودِ واحد کے سوا کوئی دوسرا وجود پیدا بھی نہ ہوگا۔ اور دوئی مرتبۂ ثبوت میں بھی موہوم ہوتی ہے اور مرتبۂ وجود میں بھی، مگر یہ دوئی محض اعتباری اور نسبتی چیز ہے۔ نفس الامر میں وجودِ حق کے مقابل کوئی دوسرا

وجود ہو ہی نہیں سکتا۔ جو کچھ موجود ہے وہ وجود حق ہی کی نمود ہے۔ اس نمود میں تنوع ہے، رنگارنگی ہے، ضد ہے، اختلاف ہے، تعدد ہے، کثرت ہے، اسلئے وحدت مشہود نہیں ہوتی، عینیت نظر نہیں آتی، دوئی نمایاں ہے، غیریت ظاہر ہے۔ اگر ذاتِ واحد صفاتِ کثیرہ سے موصوف نہ ہوتی، اور وجودِ واحد اسمائے کثیرہ سے موسوم نہ ہوتا تو یہ اعتباری دوئی کہاں سے آتی۔؟

ہم اچھی طرح جانتے ہیں کہ اسماءِ الٰہیہ باہمدیگر متضاد اور مختلف ہیں، مارنے والا، زندہ کرنے والا، دونوں ایک نہیں ہیں۔ نفع دینے والا، نقصان پہنچانے والا، دونوں ایک نہیں ہیں۔ رحمت کرنے والا اور قہر کرنے والا دونوں ایک نہیں ہیں، معاف کرنے والا اور سزا دینے والا دونوں ایک نہیں ہیں، عزت دینے والا اور ذلت دینے والا دونوں ایک نہیں ہیں، ہدایت دینے والا اور گمراہ کرنے والا دونوں ایک نہیں ہیں۔ حالانکہ مقامِ جمع میں یہ تمام اسماء اللہ کے اسمِ اعظم میں جمع ہیں مگر مقامِ فرق میں ہر اسم کا دائرۂ عمل دوسرے اسم کے دائرۂ عمل سے بالکل جداگانہ ہے، ہر اسم، اسم رب ہے اور رب وہی ہے۔ جس سے ربوبیت ظاہر ہو، جس مخلوق کو وہ پالے، پرورش کرے، پروان چڑھائے، وہ مخلوق اسی رب کی مخلوق ہے، مربوب ہے، اسی طرح ہر اسم رب کے لئے مربوب مخلوق ضروری ہے۔ مربوب نہ ہو تو رب کی صفت ظاہر نہ ہو، رب کی حقیقت معطل ہو جائے، وہ حقیقت ہی نہیں۔ اسلئے ضروری ہے کہ اسماءِ الٰہیہ میں سے ہر اسم فعال اور کارگذار ہو۔ چنانچہ ہر اسم رب نے قبلِ تخلیق، قبلِ ظہور، اپنے اپنے مربوبین کو ان کے اعیانِ ثابتہ کے اقتضاآت کی رو سے اپنی آغوشِ ربوبیت میں لے لیا۔ اور عالمِ ارواح، عالمِ مثال، اور عالمِ شہادت میں تجلی کر کے ان اعیان

کو ویسا ہی نمایاں کیا جیساکہ وہ حقیقت میں تھے۔

عالم ظہور میں جس بندے سے ہدایت ظاہر ہو رہی ہے اس کا رب اَلْہَادِیْ ہے۔ جس بندے سے گمراہی ظاہر ہو رہی ہے اس کا رب اَلْمُضِلْ ہے۔ جو بندہ عزت سے ہے اس کا رب اَلْمُعِزْ ہے۔ جو بندہ ذلیل و خوار ہے۔ اس کا رب اَلْمُذِلْ ہے۔ رب کی تجلی بندے کی استعداد اور بندے کی حقیقت کے مطابق ہوتی ہے۔ رب کا کام تجلی سے اسی استعداد کو نمایاں کرنا ہے۔ جو بندے کی فطرت میں ازل سے موجود ہے۔ اور اس استعداد کا تعین ہی تقدیر کہلاتی ہے۔ بلکہ وہ استعداد بجائے خود تقدیر ہے۔

زیادہ واضح الفاظ میں ہم اس حقیقت کو بیان کرنا چاہیں تو یوں کہہ سکتے ہیں۔ کہ بندہ خود اپنی تقدیر ہے۔ بظاہر اسکی استعداد کے مطابق اللہ نے اس پر حکم جاری کیا ہے۔ مگر در حقیقت بندے نے اپنی صورت حال اور اپنی قابلیتِ فطری کی زبان سے اللہ کو یہ حکم دیا ہے کہ مجھ پر یہ حکم جاری کیا جائے۔ چنانچہ خدا نے اس پر وہی حکم جاری کیا جو خود اس نے اپنے آپ پر لگایا تھا۔ اور زبانِ حال سے درخواست کی تھی کہ خدا بھی اس پر وہی حکم لگائے۔ اس اعتبار سے جو محکوم تھا وہ حاکم ہو گیا۔

یہ ہمارا روزانہ کا مشاہدہ ہے کہ چور کو حاکم سزا دیتا ہے۔ مگر اسکی حقیقت یہ ہے کہ چور نے زبانِ حال سے حاکم کو یہ حکم دیا ہے کہ اسے سزا دی جائے۔ حاکم دراصل ان حالات کا محکوم ہے جو چوری کے واقعات کے متعلق ہیں۔ اسی طور پر حکم جہاں کہیں لگایا جائے گا اور جب کبھی لگایا جائے گا وہ محکوم علیہ کی حقیقت کے تابع ہو گا۔ پیتل کے ٹکڑے کو دیکھ کر ایک مبصر حکم لگاتا ہے کہ یہ سونا نہیں ہے پیتل ہے، سونے پر یہ حکم لگاتا ہے کہ یہ سونا ہے پیتل نہیں ہے، اور لوہے کو دیکھ کر حکم

لگاتا ہے کہ یہ لوہا ہے چاندی نہیں ہے۔ چاندی کو دیکھ کر حکم لگاتا ہے کہ یہ چاندی ہے لوہا نہیں ہے۔ ان تمام صورتوں میں حکم لگانے والے کو دراصل محکوم علیہ کی حقیقت نے حکم دیا ہے کہ وہ ایسا حکم لگائے اور ایسا حکم نہ لگائے۔ چنانچہ حکم لگانے والا حاکم نہیں بلکہ محکوم ہے۔

اسی طور پر ہر شے زبانِ حال سے اپنی حقیقت کو بیان کر رہی ہے۔ وہ خود ہی اپنی حاکم ہے، خود ہی اپنی محکوم ہے۔ اچھی ہے تو خود ہے بری ہے تو خود ہے۔

کسی نظام جبری میں وہ مقید نہیں ہے۔ اور نہ تقدیر کسی نظام جبری کا نام ہے۔ بلکہ تقدیر استعدادِ فطری کا نام ہے۔ اور استعداد فطری کے وہ احکام جو لنفسِ شے ہیں احکام تقدیر ہیں۔

اب اس تقدیر کو تم اللہ تعالیٰ کی تقدیر کہو تو بھی درست ہے مخلوق کی تقدیر کہو تو بھی درست ہے۔ ذاتِ مطلق کے تعینات، تشخصات، اور تقدیرات کہو تو بھی درست ہے۔ اسمائے الٰہی کی نیرنگیاں اور صفاتِ الٰہی کی گوناگونیاں کہو تو بھی درست ہے۔ اور وجود واحد کے چہرے پر نو بہ نو تجلیات کہو تو بھی درست ہے۔

تقدیر کی بنیاد سچ پوچھو تو اس دن پڑی تھی جس دن ذاتِ مطلق نے اسماء و صفات کی تعین و تقیید کو قبول فرمایا تھا۔

فص عزیریہ میں سر قدر کی بنیاد حضرت عزیر علیہ السلام کا یہ قول ہے جو قرآن مجید نے حکایۃً بیان کیا ہے۔

انّی یحیی ھٰذہ اللہ بعد موتھا

اس کی تفصیل یہ ہے کہ حضرت عزیر علیہ السلام بیت المقدس میں سکونت پذیر تھے۔ جب بخت نصر نے اسے تباہ کر دیا، اللہ تعالیٰ سے آپ نے عرض کیا کہ اے اللہ تو اس قریہ کو مرنے کے بعد پھر کیونکر زندہ و

یاد کرے گا۔ کیونکہ اس قول کا مقصد بطور عین الیقین کے علم حاصل کرنا تھا۔ بلکہ اس میں شک اور تعجب کا پہلو نمایاں تھا۔ اس لئے ان پر عتاب الہٰی ہوا۔ کہ ایسا کرو گے تو تمہارا نام دفتر انبیاء سے مٹا دیا جائیگا۔

بعض روایتوں کی بنا پر یہ قول حضرت عزیر علیہ السلام کی طرف منسوب ہے۔ شیخ اکبر کہتے ہیں کہ اول تو یہ صحیح نہیں ہے کہ یہ قول حضرت عزیر علیہ السلام کا ہے۔ کیونکہ اخبار و روایات غیر صحیح ہیں۔ بالفرض قول حضرت عزیر علیہ السلام کا ہو بھی تو یہ ایسا ہی ہے جیسے حضرت ابراہیم علیہ السلام نے کہا تھا:۔

رَبِّ اَرِنِیْ کَیْفَ تُحْیِ الْمَوْتٰی ۔

اے پروردگار مجھے دکھا دے کہ تو مُردوں کو کیسے جلاتا ہے ؟

جواب ملا :۔

اولم تومن ۔

کیا تجھے یقین نہیں ہے ۔

عرض کیا :۔

بَلٰی وَلٰکِنْ لِّیَطْمَئِنَّ قَلْبِیْ ۔

کیوں نہیں ! مگر یہ سوال اس لئے کرتا ہوں کہ تیری آیات قدرت دیکھ کر میرے دل کو اطمینان ہو ۔ یعنی جو علم الیقین ہے وہ عین الیقین ہو جائے ۔

شیخ اکبر کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ حضرت عزیر نبی تھے ۔ صاحب علم الیقین تھے۔ شک اور تعجب کی نسبت ان سے درست نہیں ہے۔ حضرت ابراہیم کی طرح وہ بھی علم الیقین کو عین الیقین بنانا چاہتے تھے ۔

اس سوال کا جواب قولی نہیں بلکہ فعلی تھا ۔ اور سرِ قدرت

یا سرِ قدر کا اظہار تھا۔ وہ اظہار خود ان کے وجود میں کر کے بتایا
اللہ نے ان کو سو سال تک کے لئے مار ڈالا۔ پھر انہیں زندہ کیا
ان سے فرمایا :۔

ذرا گدھے کی ہڈیوں کو تو دیکھو ہم ان کو کس طرح ملاتے ہیں
ہیں، جماتے ہیں اور ان پر کس طرح گوشت چڑھاتے ہیں۔

حضرت عزیرؑ نے علم الیقین حاصل کر لیا اور دیکھ لیا کہ خود مر کر
زندہ ہوئے۔ اور آپ کی سواری کا گدھا کس طرح مر کر زندہ ہوا۔ علم
سے عین الیقین تک پہنچنے کے بعد آپ نے حق الیقین کے حصول کے
قدر جاننے کا سوال کیا :۔

قدر کا علم تو صرف خدا تعالیٰ کو ہے۔ جو اشیاء کو موجود فی ال
ہونے سے پہلے جانتا ہے۔ یہی اعیانِ ثابتہ کا علم ہے۔ جو اللہ تعالیٰ
خاص ہے۔

اس سوال پر اللہ تعالیٰ نے عزیر علیہ السلام پر وحی کی کہ تم اگر
سے باز نہ آؤ گے تو تمہارا نام دفتر نبوت سے محو کر دوں گا۔ اس و
معنی الشیخ فرماتے ہیں کہ یہ نبوت کا طریقہ جو وحی پر مبنی ہے۔ وہ حق
کے ذوق میں باقی نہیں رہے گا۔ جہت نبوت اس وقت مرتفع
اور صرف جہت ولایت باقی رہ جائے گی۔ کیونکہ سر قدر کا ادراک ذ
وجدان سے تعلق رکھتا ہے۔ جو مرتبۂ ولایت کی چیزیں ہیں۔ مرتبۂ
سے ان کا تعلق نہیں ہے۔ لوگ جس چیز کو حضرت عزیرؑ کے حق
سمجھتے ہیں، الشیخ اس چیز کو ان پر اللہ تعالیٰ کی بہت بڑی عنایت
دیتے ہیں۔ اور فرماتے ہیں :۔

میں جو کچھ کہہ رہا ہوں اس کو جس نے جانا، جانا۔ جس نے
نہ جانا۔

اس کے بعد شیخ نے ولایت اور نبوت پر بحث کی ہے اور فرمایا ہے ہر نبی کی جہت ولایت اسکی جہت نبوت سے افضل ہوتی ہے۔ کیونکہ نبوت کی جہت میں توجہ علی الخلق ہے۔ اور ولایت کی جہت میں توجہ علی الحق ہے۔ اور اس میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ مخلوق کی طرف متوجہ ہونے سے خالق کی طرف متوجہ ہونا بہر حال افضل ہے۔

شیخؒ کے اس قول کا مفہوم بعض نافہموں نے یہ لیا ہے کہ شیخؒ نبوت سے ولایت کو افضل قرار دیتے ہیں۔ معترضین اس قول سے یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ ایک ولی جو نبی نہ ہو، وہ اس نبی سے افضل ہے جو ولی نہو۔ حالانکہ کوئی نبی اس وقت تک نبی نہیں ہوسکتا، جب تک وہ ولی، جہت ولایت سے وہ اخذ احکام کرتا ہے۔ اور جہت نبوت سے وہ نشر احکام کرتا ہے۔ جو خدا سے احکام حاصل نہ کرسکتا ہو، وہ نبی کیونکر ہوسکتا ہے۔ ہاں ولی کے لئے نبی ہونا ضروری نہیں ہے۔ وہ کسی نبی کا تابع ہوتا ہے۔ اسلئے ولی مجرد کو کسی بھی نبی پر شیخؒ کے نزدیک فضیلت نہیں ہے۔

نبوت حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر ختم ہوچکی ہے۔ شیخؒ فرماتے ہیں کہ حضورؐ کے اس ارشاد نے کہ میرے بعد کوئی نبی نہیں ہوگا۔ اولیاء اللہ کی کمر توڑ دی۔ کیونکہ نبی اور رسول خدا کے نام نہیں ہیں۔ بلکہ خدا کے کامل بندوں کے ساتھ یہ نام مخصوص تھے۔ اور ختم نبوت سے عبدیت کاملہ کا ذوق ختم ہونے کا پہلو نکلتا ہے۔ شیخؒ فرماتے ہیں کہ لفظ عبد میں کامل اور غیر کامل سب شامل ہیں۔ اور بندۂ کامل کا یہ ذوق ہے کہ وہ اپنے آقا سے ممتاز رہے۔ کیونکہ اللہ کو ہم نہ نبی کہہ سکتے ہیں نہ رسول، رہا اسم ولی تو یہ اللہ کا بھی نام ہے۔ اور دنیا و آخرت میں اللہ کے بندوں کے ساتھ بھی یہ نام جاری و باقی رہے گا۔ نبوت ختم ہونے کے بعد وہ نام باقی نہیں

رہا جو صرف بندۂ کامل پر اطلاق ہوتا تھا۔ اور وہ اسم نبی و رسول ہے۔ یوں تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ علماء نبیوں کے وارث ہیں۔ مگر جب نبوت اور رسالت ہی باقی نہیں رہی تو ورثہ میں کیا ملا۔؟

ہاں نبوتِ عامّہ یعنی عرفان و معرفت باقی رہے۔ یہ محض لغوی نبوت ہے۔ اس میں کوئی تشریع نہیں ہے۔ اور تشریع بھی ثبوتِ احکام میں اجتہاد کے ملی۔ اجتہاد فی الاحکام ہی کو میراث کہہ لیجئے۔

نبی کو جب کبھی احکام تشریعی کے سوا، دوسرے موضوع پر کلام کرتے دیکھو تو خوب سمجھ لو کہ یہ کلام بحیثیت نبی کے نہیں ہے۔ بلکہ بحیثیت ولی ہے۔ اور یہ کلام تشریعی نہیں، بلکہ کلام عرفانی ہے۔ اسی لئے نبی کی وہ جہت جس میں وہ عارف ہے، عالم ہے، ولی ہے، مقرب الٰہی ہے۔ اس جہت سے افضل ہے جس میں وہ صرف صاحب تشریع ہے۔ اگرچہ تبلیغ میں شانِ خلافت ہے۔

چودھویں حکمت (ترجمہ)

قدریہ کی فص کلمۂ عزیریہ

جاننا چاہیئے کہ قضا اشیاء میں اللہ تعالیٰ کے حکم کرنے کو کہتے ہیں اور حق تعالیٰ کا علم اشیاء میں اس کی حد علم پر ہوتا ہے جو ان کی ذات اور حالات سے متعلق ہے اور اللہ تعالیٰ کا علم اشیاء میں اسی حد پر ہوتا ہے جس کو معلومات نے دیا ہے کہ وہ بنفسہٖ کس حد پر ہیں۔ اور قدر، ان حالات کے اوقات کے معین کرنے کو کہتے ہیں جن پر اشیاء اپنے اعیانِ ثابتہ میں تھیں۔ اور اس میں کچھ بھی کمی و بیشی نہیں ہوتی ہے۔ پس قضا نے اشیاء پر اسی کے اعیانِ ثابتہ سے حکم کیا ہے اور یہی قضا و قدر کا بعینہٖ سِر ہے ———— اور یہ اس کے لئے ہے جس کو قلب ہے اور وہ صاحبِ دل ہے اور کان لگا کر وہ شہادت دیتا ہے۔ پس اللہ تعالیٰ کی مخلوقات پر بہت بڑی حجت ہے اور حاکم دراصل عین مسئلہ کا تابع ہے جس میں وہ اسی کے اقتضائے ذات سے حاکم پر حکم کرتا ہے کہ وہ مجھ پر فلاں حکم کرے۔ پس ہر حاکم اس کے اقتضائے ذات کے حکم سے محکوم علیہ ہے خواہ اس میں کوئی حاکم ہو۔ اس مسئلہ کو تحقیق کرلو۔ کیونکہ تقدیر کا مسئلہ شدتِ ظہور کے سبب سے لوگوں پر مجہول ہے اور اسی سبب سے یہ معلوم نہیں ہوا اور اس مسئلہ کی جستجو اور جہد بلیغ کے ساتھ تجسس بہت ہے۔ اور جاننا چاہیئے کہ رسل علیہم السلام کو رسالت کی حیثیت سے (نہ کہ ولایت کی حیثیت سے) امت کے مراتب پر معرفت حاصل ہے کہ وہ کس درجہ پر ہیں۔

پس ان کو اسی قدر علم ہے اور اتنے ہی علم کے ساتھ وہ بھیجے گئے ہیں جتنی

اس رسول کی امت کو حاجت ہے اور اس سے کم و بیش نہیں ہے اور امتیں بایک دگر درجہ میں متفاوت ہیں بعض کو بعض پر فضیلت ہے اس واسطے رسل علیہم السلام بھی آپس میں متفاوت درجہ پر ہیں اور رسالت میں ان کا علم بھی امتوں کے تفاوت سے متفاوت ہے اور یہی معنی اس آیت کے ہیں تلك الرسل فضلنا بعضھم علی بعض۔ ان رسولوں میں بعض کو بعض پر ہم نے فضیلت دی ہے جیسا کہ وہ لوگ بھی اپنی استعداد کے موافق متفاوت ہیں اور یہ تفاوت استعدادِ علوم اور احکام میں ان کی ذات کی طرف راجع ہے اور وہ اس آیت میں ہے ولقد فضلنا بعض النبیین علی بعض۔ اور میں نے ہی ایک نبی کو دوسرے نبی پر فضیلت دی ہے اور مخلوق کے بارے میں اللہ نے فرمایا واللہ فضل بعضکم علی بعض فی الرزق۔ اور اللہ نے تم میں سے ایک کو دوسرے پر رزق اور بہرہ میں فضیلت دی ہے اور رزق کی دو قسمیں ہیں بعض روحانی رزق ہیں جیسے علوم اور معارف ہیں اور بعض حسی یعنی جسمانی جیسے غذا ہے۔ پھر اللہ نے فرمایا کہ وما ننزلہ الا بقدر معلوم (اور ہم اس رزق کو اندازۂ معلوم کے برابر اتارتے ہیں) اور وہ اندازۂ معلوم یہی استحقاق ہے جس کے خلائق طالب ہیں کیونکہ اللہ نے ہر چیز کو اس کی مخلوقیت کا حصہ بخشا ہے۔ پس اللہ تعالیٰ اسی قدر اپنی طرف سے اتارتا ہے جتنا وہ چاہتا ہے۔

اور وہ اسی کو چاہتا ہے جس کو وہ جان چکا ہے پھر اسی کو حکم کرتا ہے اور وہ اسی کو جانتا ہے جس کو معلوم نے حق تعالیٰ کو اپنی طرف سے علم دیا ہے۔ جیسا میں کہہ چکا ہوں اور وقت مقرر کرنا دراصل معلوم ہی سے ہوتا ہے اور قضا اور علم اور ارادہ اور مشیت یہ سب قدر کے تابع ہیں اسی واسطے مسئلہ تقدیر کا راز بہت بڑا علم ہے۔ اور اللہ تعالیٰ اس مسئلہ کی فہم اسی کو عنایت کرتا ہے جس کو اس نے معرفتِ تامہ سے خاص کیا ہے اور مسئلہ تقدیر کا علم اس کے جاننے والے کو بالکلیہ راحت اور عذاب الیم دونوں بخشتا ہے پس یہ دو نقیضوں* کو دیتا ہے اور اسی کے سبب سے اسماءِ الٰہی باہم ایک دوسرے

* نقیضین اور ضدین میں یہ فرق ہے نقیض ایسے ہوتے ہیں جو نہ تو ایک ساتھ جمع ہو سکیں اور نہ معدوم جیسے موت اور زندگی۔ اور ضدین وہ ہیں جو ایک ساتھ جمع نہ ہو سکیں مگر معدوم

کے مقابل ہوئے اور اس کی حقیقت موجودِ مطلق اور موجودِ مقیّد دونوں میں حکم کرتی ہے اور کوئی مسئلہ اس مسئلے کی حقیقت سے قوی تر و اعلیٰ و اتم و احکم نہیں ہے کیونکہ اس کا حکم متعدی اور غیر متعدی دونوں کو شامل ہے اور جب انبیاء علیہم السلام کو ان کے علوم صرف وحی الٰہی سے خاص طور پر آئے تو ان کے دل نظرِ عقلی سے سادہ ہوئے کیونکہ وہ جانتے ہیں کہ عقل ان امور کو نظرِ فکری سے اصلی طور پر دریافت کرنے سے قاصر ہے اور اخبارِ الٰہی بھی ان امور کے ادراک سے قاصر ہیں کیونکہ وہ صرف ذوق اور وجدان سے حاصل ہوتے ہیں، اسی واسطے انسانِ کامل کا علم صرف تجلی الٰہی میں باقی رہا اور حق تعالیٰ بصر اور بصیرت کی آنکھوں سے پردہ کھولتا نہیں ہے تاکہ وہ قدیم اور حادث، عدم اور وجود، محال اور واجب اور ممکن کو اصلی طور پر جیسا وہ اپنے حقائق اور اعیان میں ہیں ادراک کرے اور جب حضرت عزیر علیہ السلام کا علم خاص طور پر وجدان اور ذوق سے ہوا تو اسی واسطے ان پر عتاب آیا۔ اور اگر وہ کشف کے طریقے سے اس کو طلب کرتے جس کو میں نے ذکر کیا تو ان پر عتاب نہ آتا اور ان کی سادہ لوحی پر بعض تفسیروں سے ان کا یہ قول دلالت کرتا ہے انی یحیی ھذہ اللہ بعد موتھا۔ تعجب سے فرماتے ہیں کہ کہاں سے یا کیونکر اللہ تعالیٰ بعد مرنے کے ان کو زندہ کرے گا؟ اور ہمارے نزدیک حضرت عزیر کے اس کہنے کی صورت حضرت ابراہیم علیہ السلام کے اس کہنے کی صورت کی مثل ہے رب ارنی کیف تحیی الموتیٰ اے میرے مالک مجھ کو دکھلا دے تو مُردوں کو کیسے زندہ کرتا ہے اور اس طرح سوالات فعل سے جواب کے مقتضی ہوئے نہ کہ قول سے۔ اور یہ فعل جو حق تعالیٰ نے ان میں ظاہر کیا وہی ان کا جواب تھا اور وہ جواب اس آیت میں ہے فاماتہ اللہ مائۃ عام ثم بعثہ پھر اللہ تعالیٰ نے ان کو سو برس تک مارا یعنی مردہ رکھا پھر ان کو اٹھایا تب اللہ نے ان سے فرمایا کہ وانظر الی العظام کیف ننشزھا ثم نکسوھا لحما۔ تم ہڈیوں کی طرف نظر کرو کہ میں کیسے ان کو جوڑتا ہوں۔ پھر میں

ان کو گوشت پہناتا ہوں پھر انھوں نے بالتحقیق معائنہ کیا کہ اجسام کیسے اُگتے ہیں پس اللہ نے ان کو کیفیت دکھلادی۔ اور انھوں نے اللہ تعالیٰ سے مسئلہ تقدیر سے سوال کیا تھا۔ جس میں بغیر کشف اعیانِ ثابتہ کے جو عدم میں تھا اشیاء کا ادراک نہیں ہوتا ہے۔ پس اللہ نے ان کو یہ نہیں دیا کیونکہ اس پر اطلاع علم الٰہی سے مختص ہے اور محال ہے کہ اس کو سوائے اللہ تعالیٰ کے کوئی دوسرا جانے کیونکہ اعیانِ ثابتہ غیب کی پہلی کنجیاں ہیں جنھیں اس کے سوا کوئی نہیں جانتا ہے اور کبھی اللہ تعالیٰ بعض بندوں کو جن کو چاہتا ہے۔ ان میں سے بعض اشیاء پر اطلاع بخشتا ہے۔ اور جاننا چاہیئے کہ اعیانِ ثابتہ کا نام مفتاح (کنجی) اس وقت رکھتے ہیں جب (وہ بند ہوتا ہے اور) اس کو کھولنا چاہتے ہیں اور کھولنے کا وقت اشیاء کے ساتھ تکوین کے تعلق کا وقت ہے اور اگر چاہو تو کہو کہ وہ مقدور کے ساتھ قدرت کے تعلق کا وقت ہے اور اس میں اللہ تعالیٰ کے سوا دوسرے کو ذوق نہیں ہے۔ پس اس میں تجلی اور کشف اور قدرت اور فعل کسی کو نہیں ہوتا ہے سوائے اللہ تعالیٰ کے کیونکہ یہ اسی کے لئے خاص ہے۔ اور یہ وجودِ مطلق اسی کو ہے جو کبھی مقید نہیں ہوتا ہے۔

پھر جب میں نے دیکھا کہ حق تعالیٰ نے عزیر علیہ السلام پر اُن کے سوال سے عتاب کیا جو تقدیر کے بارے میں تھا تو میں نے جانا کہ وہ اسی اطلاع کے طالب تھے اور انھوں نے چاہا کہ مجھ کو ایسی قدرت ہو جو مقدور سے متعلق رہے اور یہ اسی ذات کو صحیح ہے جس کو وجودِ مطلق ہو اور دوسروں کو ممکن نہیں ہے پس وہ ایسی چیز کے طالب تھے جس کا وجود مخلوق میں ذوقاً ممکن نہیں ہے کیونکہ کیفیتوں کا ادراک صرف ذوق سے ہوتا ہے اور حدیث سے جو ہم لوگوں کو روایت آئی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت عزیرؑ کے پاس وحی بھیجی کہ لئن لم تنتہ لامحون اسمك من دیوان النبوۃ اگر تم اس تعجب کے کہنے سے باز نہ آؤ گے تو میں تمھارا نام نبوت کے دفتر سے مٹادوں گا۔ تو اس کے معنی یہ ہیں کہ میں وحی سے خبر

ینے کا طریقہ تم سے اُٹھالوں گا اور تم کو اور امور کو تجلّی سے دوں گا اور تجلّی ہمیشہ
تمھاری استعداد کے موافق ہوا کرے گی جس سے تم کو ادراک ذاتی حاصل ہو تاکہ
کو معلوم ہو کہ ہم نے اپنی ہی استعداد کے موافق ادراک کیا ہے۔ پھر اس
ت تم اس امر پر نظر کرو جب تم نے طلب کیا ہے۔ پس اگر اس امر کو تم تجلّی میں
دیکھو تو جانو کہ میرے پاس اس چیز کی استعداد نہیں ہے جس کے ہم طالب ہیں۔
وہ صرف ذات الٰہی سے مخصوص ہے اور تم نے جان لیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے
مخلوق کو اس کی مخلوقیت کا حصہ دے دیا ہے اور جب تم کو استعدادِ خاص نہ
ی تو تمھارے لئے اس نے مخلوق ہی نہیں کیا ہے۔ اگر وہ تمھارے لئے مخلوق
تا تو تم کو استعداد بھی دیتا۔ جس نے خبر دی ہے کہ ہم نے ہر مخلوق کو اس کی مخلوقیت
حصہ بخشا ہے۔ پس تم خود ایسے سوال سے باز رہو گے اور نہی الٰہی کے تم اس میں
تاج نہ ہو گے۔ اور یہ بھی حضرت عزیر پر اللہ تعالیٰ کی عنایت ہے کہ وہ اپنے ہی
لم سے اس کو جان گئے اور اپنی ہی لاعلمی سے اس کو نہ جانے۔ اور جاننا چاہیئے
ولایت فلک محیط انبیاء اور اولیاء سب کو شامل ہے۔ اسی واسطے ولایت
بھی منقطع نہیں ہوتی۔ اور جو چیزیں کہ ولایت کے متعلق ہیں وہ بھی عام ہیں اور
نبوت تشریع منقطع ہو جاتی ہے چنانچہ یہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم میں منقطع
ہو گئی۔ اسی واسطے آنحضرتؐ نے فرمایا فلا نبی بعدی کہ میرے بعد کوئی نبی
صاحبِ شریعت نہ ہو گا۔ ولا رسول اور نہ کوئی رسول ہو گا۔ اور رسول ہی
شریعت جدید لانے والا ہے اور اس حدیث نے اولیاء رحمہم اللہ کی پیٹھ توڑ
دی کیونکہ یہ حدیث عبودیت کے تمام و کمال ذوق کے انقطاع کو متضمن ہے
اس واسطے ان پر عبودیت کا خاص نام جاری نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ بندہ چاہتا
ہے کہ اپنے سردار کے کسی نام میں اس کو مشارکت نہ ہو۔ اور وہ سردار اللہ ہی
ہے۔ اور اللہ تعالیٰ نے اپنا نام نبی یا رسول نہیں رکھا۔ اور ولی اپنا نام رکھا اور
اس اسم سے اپنے کو موصوف فرمایا ہے چنانچہ کہا اللہ ولی الذین آمنوا۔ اللہ

ایمان والوں کا ولی ہے۔ اور پھر کہا :۔ ھو الولی الحمید اللہ ہی ولی اور
حمید ہے اور یہ نام اللہ کے بندوں پر دنیا اور آخرت میں باقی، اور جاری ہے
پس نبوت اور رسالت کے منقطع ہونے سے بندہ کا کوئی خاص اسم سوائے حق تعالیٰ
کے باقی نہ رہا مگر اللہ تعالیٰ اپنے بندوں پر مہربان ہے اس واسطے اس نے نبوت
عامہ کو باقی رکھا جس میں تشریع نہیں ہے اور احکام کے ثبوت میں ان کے لئے
اجتہاد میں تشریع کو بھی قائم رکھا اور تشریع میں ان کے لئے وراثت کو باقی رکھا اسی
واسطے فرمایا کہ العلماء ورثۃ الانبیاء یعنی علماء نبیوں کے ورثہ ہیں اور
اس میں سوائے اجتہادی احکام کے اور کوئی دوسری شئے میراث نہیں ہے اسی
واسطے انھوں نے ان احکام کو مشروع رکھا۔ اور جب تم ولی کو ایسا کلام کرتے
دیکھو جو حد تشریع سے باہر ہے تو وہ عارف اور ولی ہونے کی جہت سے ہے اور
اسی واسطے ان کا مرتبہ عالم اور ولی ہونے کی جہت سے رسالت یا صاحب شریعت
یا نبی ہونے کی جہت سے بڑھا ہوا ہے۔ اور جب تم کسی اہل اللہ کو کہتے سنو یا
کسی اہل اللہ سے تمھاری طرف منقول ہو کہ وہ کہتا ہے کہ ولایت نبوت سے
اعلیٰ ہے۔ پس ایسا کہنے والے کی بھی یہی مراد ہوتی ہے جو میں نے بیان کی یا وہ کہتا
ہے کہ ولی کو نبی اور رسول پر فوقیت ہے تو اس سے شخص واحد میں اس کی مراد
ہے یعنی رسول بہ حیثیت ولایت کے نبوت اور رسالت کی حیثیت سے اکمل
اور افضل ہے اور یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ ولی جو نبی کے تابع ہے اس سے
اعلیٰ اور افضل ہو۔ کیونکہ تابع، متبوع کے اس امر کا کبھی ادراک نہیں کر سکتا
جس میں یہ اس کا تابع ہے۔ اور اگر یہ اس امر کا مدرک ہوتا تو اس کا تابع نہ ہوتا پس
رسول اور نبی مشرع کا مرجع ولایت اور علم کی طرف ہوتا ہے۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ
اللہ تعالیٰ نے آنحضرتؐ کو اور لوگوں سے زیادہ علم طلب کرنے کو فرمایا۔ اور آنحضرتؐ
کو حکم کر کے فرمایا کہ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا (تم کہو کہ اے میرے مالک تو میرا علم بڑھا)
اور یہ اس واسطے ہے کہ تم جانتے ہو کہ شریعت میں اعمالِ مخصوصہ کی تکلیف اور افعال

مذمومہ مخصوصہ سے بنی ہوتی ہے اور اس کا محل یہی دارِ دنیا ہے۔ پس یہ منقطع ہو جاتے ہیں اور ولایت اس طرح نہیں ہے کیونکہ اگر ولایت منقطع ہوتی تو وہ من حیث هِیَ هِیَ مطلقاً منقطع ہوتی جیسے کہ رسالت مطلقاً منقطع ہو گئی اور جب ولایت من حیث هِیَ هِیَ منقطع ہوتی تو اس کا نام بھی باقی نہ رہتا۔ حالانکہ ولی اللہ تعالیٰ کا نام ہے۔ اور یہ نام اس کے لئے ہمیشہ باقی ہے پس ولی اس بندہ کا نام ہے جو اللہ کے اخلاق سے متخلق ہو گیا ہو اور اپنے کو فنا کر کے اس کے ساتھ متحقق ہوا ہو اور بقاء بعد الفناء سے اس نے تعلق حاصل کیا ہو۔ پس اللہ تعالیٰ کے قول کا مطلب یہ ہو گا جو حضرت عزیرؑ سے فرمایا کہ اگر تم مسئلہ تقدیر میں تعجب کے سوال سے باز نہ آؤ گے تو میں تمہارا نام نبوت کے دفتر سے مٹا دوں گا۔ اور تم کو ہر چیز کا ادراک تجلی سے ہو گا۔ اور نبی و رسول کا نام تم سے زائل ہو جائے گا اور صرف ولایت تم کو باقی رہے گی۔ مگر قرینۂ حال سے معلوم ہوا کہ یہ خطاب وعید کے قائم مقام ہے اور جب کوئی اس حالت کو خطاب سے مقترن کرے تو وہ جانے گا کہ اس میں مرتبہ ولایت کی بعض خصوصیات کے منقطع ہونے کی وعید ہے اور اس خصوصیت کا انقطاع اسی دارِ دنیا میں ہو گا۔ کیونکہ نبوت اور رسالت ولایت کے دو خاص درجہ ہیں۔ اور یہ دونوں خاص درجے ولایت کے بعض مراتب کو شامل ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ نبی اس ولی سے اعلیٰ اور افضل ہے جس کو نبوتِ تشریع اور رسالت نہ ہو۔ اور جس کسی کے نزدیک یہ دوسری حالت سے مقترن ہو جس کا مرتبۂ نبوت بھی مقتضی ہے، تو اس کے نزدیک ثابت ہو گا کہ یہ وعدہ ہے، وعید نہیں ہے اور سوال عزیر علیہ السلام کا مقبول ہے کیونکہ نبی ولیِ خاص کو کہتے ہیں۔ اور وہ قرینۂ حال سے جان لے گا کہ ان سے ولایت میں اس خصوصیت کے ساتھ ایسے امر پر اقدام کرنا محال ہے جس کو وہ جانتے ہیں کہ اللہ اس سے ناخوش ہوتا ہے یا اس کا حاصل ہونا محال ہے اور جب کوئی ان حالات سے مقترن ہو اور اس کے نزدیک یہ حالات ثابت ہوں۔

تو اس کے نزدیک یہ قول الٰہی لأمحون اسمك من ديوان النبوة وعدہ

کے مقام پر صادر ہوگا۔ اور یہ وہ خبر ہوئی جو اُن کے مرتبہ باقیہ کے علو پر دلالت کرتی ہے اور یہ مرتبہ باقیہ انبیاء اور رسل کو دارِ آخرت میں ہے جو شریعت کا مقام نہیں ہے اور اس مرتبہ پر کوئی شخص جنت اور دوزخ میں داخل ہونے کے بعد نہ ہوگا اور یہی مرتبہ ولایت ہے اور میں نے جنت اور دوزخ میں داخل ہونے کی قید اس واسطے لگائی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مشروع کیا ہے کہ اصحاب فترات اور چھوٹے بچے اور دیوانے اور بہری لوگ ایک زمین میں جمع کئے جائیں گے (اس زمین کو ساہرہ کہتے ہیں) تاکہ اس میں عدالت قائم کی جائے اور گناہوں پر ان سے مواخذہ کیا جائے اور جنت والوں کو ان کے اعمالوں کا ثواب اور بدلہ دیا جائے۔ اور جب وہ لوگوں سے ایک میدان کے کنارہ جمع ہوں گے تو ان میں ایک نبی انکیں میں سے افضل اور اشرف مبعوث ہوگا اور ان کے لئے نور آگ کی صورت میں ظاہر ہوگا۔ پھر وہ بعضوں کے نزدیک اس کی تصدیق معلوم ہوگی۔ اور بعضوں کے دلوں میں اس کی تکذیب ہوگی اور کہے گا کہ "تم اس آگ میں آؤ۔

نبی جو اس دن مبعوث ہوگا اس کو لیکر ان کے پاس آئے گا اور ان سے کہے گا کہ میں اللہ کا رسول ہوں، تمھارے پاس بھیجا گیا ہوں، تم اس آگ میں آؤ۔ جو میری اطاعت کرے گا وہ نجات پائے گا اور جنت میں داخل ہوگا اور جو میری نافرمانی کریگا اور مجھ سے مخالفت کرے گا وہ ہلاک ہوگا اور دوزخ میں جائے گا۔ پس بعض لوگ اس کی تصدیق کریں گے اور بعض تکذیب۔ پس جس نے ان کے حکم کی بجا آوری کی اور اپنے آپ کو آگ میں پھینک دیا وہ سعید ہوا اور ثواب عملی کو پہنچا اور اس آگ کو سرد اور بچانے والی پایا اور جو اس کی نافرمانی کرے گا وہ مستحق عقوبت ہوگا اور آگ میں اپنی مخالفت کے عمل سے جائے گا تاکہ اللہ کا عدل بندوں میں قائم ہو اور ایسا ہی یہ قول ہے یوم یکشف عن ساق جس دن پنڈلی کھول دی جائے یعنی آخرت کے امور سے کوئی بڑا امر ظاہر ہو وَیُدْعَوْنَ اِلَی السُّجُوْدِ اور سجدے کی طرف بلائے جائیں گے پس یہی ان میں تکلیف اور شریعت ہوگی۔ پس بعض ان میں سے

بدہ کی قدرت رکھیں گے اور بعض نہ رکھیں گے اور یہ وہی لوگ ہوں گے جن
بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ ویدعون الی السجود فلا یستطیعون
بدہ کی طرف وہ لوگ بلائے جائیں گے۔ لیکن وہ سجدہ نہ کر سکیں گے جیسے کہ
جہل وغیرہ ہیں۔ پس اس قدر شریعت قیامت میں جنت اور دوزخ میں داخل
نے کے پیشتر باقی رہے گی۔ اسی واسطے ہم نے بعد داخل ہونے کی قید
بائی ہے۔ الحمد للہ رب العالمین حمد وثنا خدا ہی کو سزاوار ہے جو
ام اہلِ عالم کا پروردگار ہے۔

---

١٥ – فص حكمة نَبَوِيَّة في كلمة عيسوية

(٥٦ ب) عن ماء مريم أو عن نفخ جبرين في صورة البشر الموجود من طين
تكوّن الروح في ذات مطهرة من الطبيعة تدعوها بسجين
لأجل ذلك قد طالت إقامته فيها فزاد على ألفٍ بتعيين
روح من الله لا من غيره فلذا أحيا الموات وأنشا الطير من طين
حتى يصح له من ربه نَسَبٌ به يؤثر في العالي وفي الدون
الله طهره جسماً ونزهه روحاً وصيّره مثلاً بتكوين

إعلم أن من خصائص الأرواح أنها لا تطأ شيئاً إلا حَيِيَ ذلك الشيء وسَرَت الحياة فيه. ولهذا قبض السامري قبضة من أثر الرسول الذي هو جبريل عليه السلام وهو الروح. وكان السامري عالماً بهذا الأمر. فلما عرف أنه جبريل، عرف أن الحياة قد سَرَتْ فيما وطىء عليه، فقبض قبضة من أثر الرسول بالصاد أو بالضاد أي بملء أو بأطراف أصابعه، فنبذها في العِجْلِ فخار العجل، إذ صوتُ البقر إنما هو خُوَار؛ ولو أقامه صورة أخرى لنُسِبَ إليه اسم الصوت الذي لتلك الصورة كالرغاء للإبل والثؤاج للكباش واليُعَار للشياه والصوت للإنسان أو النطق أو الكلام. فذلك القدر من الحياة السارية في الأشياء يُسمى لاهوتاً والناسوت هو المحل القائم به ذلك الروح. فسمي الناسوت (٥٧ ا) روحاً بما قام به. فلما تمثل الروح الأمين الذي هو جبريل لمريم عليها السلام بشراً سوياً تخيلت أنه بشر يريد مواقعتها، فاستعاذت بالله منه استعاذة بجمعية منها ليخلصها الله منه لما تعلم أن ذلك مما لا يجوز. فحصل لها حضور تام مع الله وهو الروح المعنوي. فلو نفخ فيها في ذلك الوقت على هذه الحالة لخرج عيسى لا يطيقه أحد لشكاسة خُلُقِهِ لحال أمّه. فلما قال لها «إنمَا أنا رَسُول رَبكِ» جئت «لأهب لكِ غُلاماً زَكياً» انبسطت عن ذلك القبض وانشرح صدرها فنفخ فيها في ذلك الحين عيسى: فكان جبريل ناقلاً كلمة الله لمريم كما ينقل الرسول كلام

لأمته ، وهو قوله «وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه» . فسرت الشهوة في مريم :
لق جسم عيسى من ماء محقق من مريم ومن ماء متوهم من جبريل ، سرى في
ربة ذلك النفخ لأن النفخ من الجسم الحيواني رطب لما فيه من ركن الماء .
كون جسم عيسى من ماء متوهم وماء محقق ، وخرج على صورة البشر من أجل
، ومن أجل تمثل جبريل في صورة البشر حتى لا يقع التكوين في هذا النوع
ساني إلا على الحكم المعتاد . فخرج عيسى يُحيِيي الموتى لأنه روح إلهي ،
الإحياء لله والنفخ لعيسى ؛ كما كان النفخ لجبريل والكلمة لله . فكان
اء عيسى للأموات إحياء محققاً من حيث ما ظهر عن نفخه كما ظهر هو
صورة أمه . وكان إحياؤه أيضاً متوهماً أنه منه وإنما كان لله . فجمع
قته التي خلق عليها كما قلناه أنه مخلوق من ماء متوهم وماء محقق :
ب) ينسب إليه الإحياء بطريق التحقيق من وجه وبطريق التوهم
جه ؛ فقيل فيه من طريق التحقيق «ويحيي الموتى» ؛ وقيل فيه من طريق
م «فتنفخ فيه فيكون طيراً بإذن الله» فالعامل في المجرور «يكون»
له «تنفخ» . ويحتمل أن يكون العامل فيه تنفخ ، فيكون طائراً من
صورته الجسمية الحسية . وكذلك «تبرىء الأكمه والأبرص» وجميع
نسب إليه وإلى إذن الله وإذن الكناية في مثل قوله بإذني وبإذن الله .
تعلق المجرور «بتنفخ» فيكون النافخ مأذوناً له في النفخ ويكون الطائر
النافخ بإذن الله . وإذا كان النافخ نافخاً لا عن الإذن ، فيكون التكوين
ائر طائراً بإذن الله ، فيكون العامل عند ذلك «يكون» . فلولا أن في الأمر
اً وتحققاً ما قبلت هذه الصورة هذين الوجهين . بل لها هذان الوجهان لأن
شأة العيسوية تعطي ذلك . وخرج عيسى من التواضع إلى أن شرع لأمته أن
طوا الجزية عن يد وهم صاغرون» وأن أحدهم إذا لطم في خده وضع الخد
خر لمن لطمه ، ولا يرتفع عليه ولا يطلب القصاص منه . هذا له من جهة أمه ،
المرأة لها السفل ، فلها التواضع لأنها تحت الرجل حكماً وحساً . وما كان فيه
قوة الإحياء والإبراء فمن جهة نفخ جبريل في صورة البشر . فكان عيسى
يي الموتى بصورة (٥٨ ا) البشر . ولم يأت جبريل في صورة البشر وأتى

في صورة غيرها من صور الأكوان العنصرية من حيوان أو نبات أو جماد
عيسى لا يحيي إلا حتى يتلبس بتلك الصورة ويظهر فيها . ولو أتى جبريل
بصورته النورية الخارجة عن العناصر والأركان ـ إذ لا يخرج عن طبيعته
عيسى لا يحيي الموتى إلا حتى يظهر في تلك الصورة الطبيعية النورية لا العن
مع الصورة البشرية من جهة أمه . فكان يقال فيه عند إحيائه الموتى هو
وتقع الحيرة في النظر إليه كما وقعت في العاقل عند النظر الفكري إذ
شخصاً بشرياً من البشر يحيي الموتى ، وهو من الخصائص الإلهية ، إحياء
لا إحياء الحيوان ، بقي الناظر حائراً ؛ إذ يرى الصورة بشراً بالأثر
فأدى بعضهم فيه إلى القول بالحلول ، وأنه هو الله بما أحيا به من الموتى
نسبوا إلى الكفر وهو الستر لأنهم ستروا الله الذي أحيا الموتى
بشرية عيسى . فقال تعالى «لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن
فجمعوا بين الخطأ والكفر في تمام الكلام كله لأنه لا بقولهم هو الله
بقولهم ابن مريم ، فعدلوا بالتضمين من الله من حيث إحياء الموتى إلى
الناسوتية البشرية بقولهم ابن مريم وهو ابن مريم بلا شك (٥٨ ب)
السامع أنهم نسبوا الألوهية للصورة وجعلوها عين الصورة وما فعلوا
جعلوا الهوية الإلهية ابتداء في صورة بشرية هي ابن مريم ، ففصلوا بين
والحكم ، لا أنهم جعلوا الصورة عين الحكم كما كان جبريل في صو
ولا نفخ ، ثم نفخ ، ففصل بين الصورة والنفخ وكان النفخ من الصور
كانت ولا نفخ ، فما هو النفخ من حدها الذاتي . فوقع الخلاف بين أهل
عيسى ما هو ؟ فمَنْ نَاظَرَ فيه من حيث صورته الإنسانية البشرية
هو ابن مريم ؛ ومن ناظر فيه من حيث الصورة الممثلة البشرية فينسبه
ومن ناظر فيه من حيث ما ظهر عنه من إحياء الموتى فينسبه إلى الله بال
فيقول روح الله ، أي به ظهرت الحياة فيمن نفخ فيه . فتارة يكون الحق
متوهَّماً ـ اسم مفعول ـ وتارة يكون المَلَكُ فيه متوهماً ؛ وتارة
البشرية الإنسانية فيه متوهمة : فيكون عند كل ناظر بحسب ما يغلب عليه
فهو كلمة الله وهو روح الله وهو عبد الله ؛ وليس ذلك في الصورة الحسية لغير

بل كل شخص منسوب إلى أبيه الصوري لا إلى النافخ روحه في الصورة البشرية . فإن الله إذا سوّى الجسم الإنساني كما قال تعالى «فإذا سوّيْتُه» نفخ فيه هو تعالى من روحه (٥٩ ا) فنسب الروح في كونه وعينه إليه تعالى . وعيسى ليس كذلك ، فإنه اندرجت تسوية جسمه وصورته البشرية بالنفخ الروحي ، وغيره كما ذكرناه لم يكن مثله . فالموجودات كلها كلمات الله التي لا تنفد ، فإنها عن «كن» وكن كلمة الله . فهل تنسب الكلمة إليه بحسب ما هو عليه فلا تعلم ماهيتها ، أو يَـتنزل هو تعالى إلى صورة من يقول «كن» فيكون قول كن حقيقة لتلك الصورة التي نَزَل إليها وظهر فيها ؟ فبعض العارفين يذهب إلى الطرف الواحد ، وبعضهم إلى الطرف الآخر ، وبعضهم يحار في الأمر ولا يدري . وهذه مسألة لا يمكن أن تُعْرَف إلا ذوقاً كأبي يزيد حين نفخ في النملة التي قتلها فحييت فعلم عند ذلك بمَنْ ينفخ فنفخ فكان عيسوي المشهد . وأما الإحياء المعنوي بالعلم فتلك الحياة الإلهية الدائمة العليّة النورية التي قال الله فيها «أوَ مَنْ كان ميتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً يمشي به في الناس» فكلُّ من أحيا نفساً ميتة بحياة علمية في مسألة خاصة متعلقة بالعلم بالله ، فقد أحياه بها وكانت له نوراً يمشي به في الناس أي بين أشكاله في الصورة .

فلولاه ولولانا	لما كان الذي كانا
فإنا أعْبُدٌ حقاً	وإن الله مولانا
وإنا عينه فاعلم	إذا ما قلت إنسانا
فلا تُحْجَبْ بإنسان	فقد أعطاك برهانا
٥٩ ب فكن حقاً وكن خلقاً	تكن بالله رحمانا
وغذ خلقه منه	تكن رَوْحاً وريحانا
فأعطيناه ما يبدو	به فينا وأعطانا
فصار الأمر مقسوماً	بإياه وإيانا
فأحياه الذي يدري	بقلبي حين أحيانا
فكنا فيه أكواناً	وأعياناً وأزمانا
وليس بدائم فينا	ولكن ذاك أحيانا

ومما يدل على ما ذكرناه في أمر النفخ الروحاني مع صورة البشر العنصري هو أن الحق وصف نفسه بالنَّفَس الرحماني ولا بد لكل موصوف بصفة أن يتبع الصفةَ جميعُ ما تستلزمه تلك الصفة. وقد عرفت أن النَّفَسَ في المتنفس ما يستلزمه. فلذلك قبِل النَّفَس الإلهي صور العالم. فهو لها كالجوهر الهيولاني وليس إلا عين الطبيعة. فالعناصر صورة من صور الطبيعة. وما فوق العناصر وما تولد عنها فهو أيضاً من صور الطبيعة وهي الأرواح العلوية التي فوق السموات السبع. وأما أرواح السموات السبع وأعيانها فهي عنصرية، فإنها من دخان العناصر المتولد عنها، وما تكوَّن عن كل سماء من الملائكة فهو منه، فهم عنصريون ومَنْ فوقهم طبيعيون: ولهذا وصفهم الله بالاختصام ـ أعني الملأ الأعلى ـ لأن الطبيعة متقابلة، والتقابل الذي في الأسماء الإلهية (٦٠ ـ ا) التي هي النسب، إنما أعطاه النَّفَس. ألا ترى الذات الخارجة عن هذا الحكم كيف جاء فيها الغِنَى عن العالمين. ؟ فلهذا أُخْرِجَ العالم على صورة من أوجدهم وليس إلا النَّفَس الإلهي. فبما فيه من الحرارة علا، وبما فيه من البرودة والرطوبة سَفُلَ، وبما فيه من اليبوسة ثبت ولم يتزلزل. فالرسوب للبرودة والرطوبة. ألا ترى الطبيب إذا أراد سَقْيَ دواء لأحد ينظر في قارورة مائه فإذا رآه راسباً علم أن النضج قد كمل فيسقيه الدواء ليسرع في النجح وإنما يرسب لرطوبته وبرودته الطبيعية. ثم إن هذا الشخص الإنساني عجَنَ طينته بيديه وهما متقابلتان وإن كانت كلتا يديه يميناً، فلا خفاء بما بينهما من الفرقان، ولو لم يكن إلا كونهما اثنين أعني يدين، لأنه لا يؤثر في الطبيعة إلا ما يناسبها وهي متقابلة. فجاء باليدين: ولما أوجده باليدين سماه بَشَراً للمباشرة اللائقة بذلك الجناب باليدين المضافتين إليه. وجعل ذلك من عنايته بهذا النوع الإنساني فقال لمن أبى عن السجود له « ما منعك أن تسجد لما خلقت بيديَّ استكبرت » على من هو مثلك ـ يعني عنصرياً ـ أم كنت من العالين »عن العنصر ولست كذلك. ويعني بالعالين من علا بذاته عن أن يكون في نشأته النورية عنصرياً وإن كان طبيعياً. فما فَضَلَ الإنسانُ غيرَه من الأنواع

العنصرية إلا بكونه بشراً من طين، فهو أفضل نوع من كل ما خلق (٦٠ ب) من العناصر من غير مباشرة . والإنسان في الرتبة فوق الملائكة الأرضية والسماوية ؛ والملائكة العالون خير من هذا النوع الإنساني بالنص الإلهي . فمن أراد أن يعرف النَّفَسَ الإلهي فليعرف العالم فإنه من عرف نفسه عرف ربه الذي ظهر فيه : أي العالم ظهر في نَفَسِ الرحمن الذي نفَّس الله به عن الأسماء الإلهية ما تجده من عدم ظهور آثارها . فامتنَّ على نفسه بما أوجده في نَفَسِه؛ فأول أثر كان للنَّفَس إنما كان في ذلك الجناب ، ثم لم يزل الأمر يتنزل بتنفيس العموم إلى آخر ما وجد .

فالكل في عين النَّفَس ... كالضوء في ذات الغلس
والعلم بالبرهان في ... سلخ النهار لمن نعس
فيرى الذي قد قلته ... رؤيا تدل على النَّفَس
فيريحه من كل غم ... في تلاوته «عبس»
ولقد تجلى للذي ... قد جاء في طلب القبس
فرآه ناراً وهو نو ... ر في الملوك وفي العسس
فإذا فهمت مقالتي ... تعلم بأنك مبتئس
لو كان يطلب غير ذا ... لرآه فيه وما نكس

(٦١ ا) وأما هذه الكلمة العيسوية لما قام لها الحق في مقام «حتى نعلم» ويعلم، استفهما عما نسب إليها هل هو حق أم لا مع علمه الأول بهل وقع ذلك الأمر أم لا فقال له «أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله». فلا بد في الأدب من الجواب للمستفهم لأنه لما تجلى له في هذا المقام وهذه الصورة اقتضت الحكمة الجواب في التفرقة بعين الجمع ، فقال : وقدَّم التنزيه «سبحانك» فحدد بالكاف التي تقتضي المواجهة والخطاب «ما يكون لي» من حيث أنا لنفسي دونك «أن أقول ما ليس لي بحق» أي ما تقتضيه هويتي ولا ذاتي. «إن كنت قلته فقد علمته» لأنك أنت القائل، ومن قال أمراً فقد علم ما قال، وأنت اللسان الذي أتكلم به كما أخبرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ربه في الخبر الإلهي فقال «كنت لسانه

الذي يتكلم به » . فجعل هويته عين لسان المتكلم ؛ ونسب الكلام إلى عبده ثم تمم العبد الصالح الجواب بقوله « تعلم ما في نفسي » والمتكلم الحق ؛ ولا أعلم ما فيها . فنفى العلم عن هوية عيسى من حيث هويته لا من حيث إنه قائل وذو أثر « إنك أنت » فجاء بالفصل والعماد تأكيداً للبيان واعتماداً عليه ؛ إذ لا يعلم الغيب إلا الله . ففرق وجمع ، ووحّد وكثر ، ووسّع وضيّق ثم قال متمماً للجواب « ماقلت لهم إلا ما أمرتني به » فنفى أولاً مشيراً إلى أنه ما هو . ثم أوجب القول (٦١ ب) أدباً مع المستفهم ، ولو لم يفعل ذلك لاتصف بعدم علم الحقائق وحاشاه من ذلك ، فقال « إلا ما أمرتني به » وأنت المتكلم على لساني وأنت لساني فانظر إلى هذه التنبئة الروحية الإلهية ما ألطفها وأدقها ؛ « أن اعبدوا الله » فجاء بالاسم « الله » لاختلاف العباد في العبادات واختلاف الشرائع ؛ لم يخص اسماً خاصاً دون اسم ، بل جاء بالاسم الجامع للكل . ثم قال « ربي وربكم » ، ومعلوم أن نسبته إلى موجود ما بالربوبية ليست عين نسبته إلى موجود آخر فلذلك فصّل بقوله « ربي وربكم » بالكنايتين كناية المتكلم وكناية المخاطب « إلا ما أمرتني به » فأثبت نفسه مأموراً وليست سوى عبوديته ، إذ لا يؤمر إلا من يتصوّر منه الامتثال وإن لم يفعل . ولما كان الأمر ينزل بحكم المراتب ، لذلك ينصبغ كل من ظهر في مرتبة ما بما تعطيه حقيقة تلك المرتبة : فمرتبة المأمور لها حكم يظهر في كل مأمور ، ومرتبة الآمر لها حكم يبدو في كل آمر . فيقول الحق « أقيموا الصلاة » فهو الآمر والمكلّف والمأمور . ويقول العبد « رب اغفر لي » فهو الآمر والحق المأمور . فما يطلب الحق من العبد بأمره هو بعينه يطلبه العبد من الحق بأمره . ولهذا كان كل دعاء مجاباً ولا بد ، وإن تأخر كما يتأخر بعض المكلفين ممن أقيم مخاطباً بإقامة الصلاة فلا يصلي في وقت فيؤخر الامتثال (٦٢ ا) ويصلي في وقت آخر إن كان متمكناً من ذلك . فلا بد من الاجابة ولو بالقصد . ثم قال « وكنت عليهم » ولم يقل على نفسي معهم كما قال ربي وربكم . « شهيداً ما دمت فيهم » لأن الأنبياء شهداء على أممهم ما داموا فيهم . « فلما توفيتني » : أي رفعتني إليك وحجبتهم عني وحجبتني عنهم « كنت أنت الرقيب عليهم » في غير مادتي ، بل في

موادهم إذ كنت بصرهم الذي يقتضي المراقبة . فشهود الإنسان نفسه شهود الحق إياه . وجعله بالاسم الرقيب لأنه جعل الشهود له فأراد أن يفصل بينه ، بين ربه حتى يعلم أنه هو لكونه عبداً وأن الحق هو الحق لكونه رباً له ، فجاء لنفسه بأنه شهيد وفي الحق بأنه رقيب؛ وقدمهم في حق نفسه فقال « عليهم شهيداً ما دمت فيهم » إيثاراً لهم في التقدم وأدباً ؛ وأخرهم في جانب الحق عن الحق في قوله « الرقيب عليهم » لما يستحقه الرب من التقديم بالرتبة . ثم أعلم أن للحق الرقيب الاسم الذي جعله عيسى لنفسه وهو الشهيد في قوله عليهم شهيداً. فقال « وأنت على كل شيء شهيد ». فجاء « بكل » للعموم و« بشيء » لكونه أنكر النكرات . وجاء بالاسم الشهيد ، فهو الشهيد على كل مشهود بحسب ما تقتضيه حقيقة ذلك المشهود . فنبه على أنه تعالى هو الشهيد على (٦٢ ب) قوم عيسى حين قال « وكنت عليهم شهيداً ما دمت فيهم » . فهي شهادة الحق في مادة عيسوية كما ثبت أنه لسانه وسمعه وبصره . ثم قال كلمة عيسوية ومحمدية : أما كونها عيسوية فإنها قول عيسى بإخبار الله عنه في كتابه ؛ وأما كونها محمدية فلموقعها من محمد صلى الله عليه وسلم بالمكان الذي وقعت منه ، فقام بها ليلة كاملة يرددها لم يعدل إلى غيرها حتى مطلع الفجر . « إن تعذبهم فإنهم عبادك وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم ». و « هم » ضمير الغائب كما أن « هو » ضمير الغائب . كما قال « هم الذين كفروا » بضمير الغائب ، فكان الغيب ستراً لهم عما يراد بالمشهود الحاضر. فقال « إن تعذبهم » بضمير الغائب وهو عين الحجاب الذي هم فيه عن الحق. فذكّرهم الله قبل حضورهم حتى إذا حضروا تكون الخيرة قد تحكمت في العجين فصيرته مثلها. « فإنهم عبادك » فأفرد الخطاب للتوحيد الذي كانوا عليه. ولا ذلة أعظم من ذلة العبيد لأنهم لا تصرف لهم في أنفسهم. فهم بحكم ما يريده بهم سيدهم ولا شريك له فيهم فإنه قال « عبادك » فأفرد. والمراد بالعذاب إذلالهم ولا أذل منهم لكونهم عباداً. فذواتهم تقتضي أنهم أذلاء، فلا تذلهم فإنك لا تذلهم بأدون مما هم فيه من كونهم عبيداً . « وإن تغفر لهم » أي تسترهم عن إيقاع العذاب الذي يستحقونه بمخالفتهم أي تجعل لهم غفراً يسترهم عن ذلك ويمنعهم منه .

« فإنك أنت العزيز » (٦٣ ا) أي المنيع الحمى. وهذا الاسم إذا أعطاه الحق
لمن أعطاه من عباده تسمى الحق بالمعز، والمعطى له هذا الاسم بالعزيز. فيكون منيع
الحمى عما يريد به المنتقم والمعذب من الانتقام والعذاب. وجاء بالفصل والعماد أيضاً
تأكيداً للبيان ولتكون الآية على مساق واحد في قوله « إنك أنت علام الغيوب »
وقوله « كنت أنت الرقيب عليهم » . فجاء أيضاً « إنك أنت العزيز الحكيم »
فكان سؤالاً من النبي عليه السلام وإلحاحاً منه على ربه في المسألة ليلته الكاملة
إلى طلوع الفجر يرددها طلباً للإجابة. فلو سمع الإجابة في أول سؤال ما كرر.
فكان الحق يعرض عليه فصول ما استوجبوا به العذاب عرضاً مفصلاً فيقول له في كل
عرض عرض وعين عين « إن تعذبهم فإنهم عبادك وإن تغفر لهم فإنك أنت
العزيز الحكيم » . فلو رأى في ذلك العرض ما يوجب تقديم الحق وإيثار جنابه
لدعا عليهم لا لهم. فما عرض عليه إلا ما استحقوا به ما تعطيه هذه الآية من
التسليم لله والتعريض لعفوه. وقد ورد أن الحق إذا أحب صوت عبده في دعائه
إياه أخر الاجابة عنه حتى يتكرر ذلك منه حباً فيه لا إعراضاً عنه، ولذلك
جاء بالاسم الحكيم؛ والحكيم هو الذي يضع الأشياء مواضعها ولا يعدل بها عما
تقتضيه وتطلبه حقائقها بصفاتها. فالحكيم العليم بالترتيب. فكان صلى الله عليه
وسلم بترداد هذه الآية على علم عظيم من الله تعالى. فمن تلا (٦٣ ب) فهكذا
يتلو « وإلا فالسكوت أولى به. وإذا وفق الله عبداً إلى النطق بأمر ما فما
وفقه الله إليه إلا وقد أراد إجابته فيه وقضاء حاجته، فلا يستبطىء أحد ما يتضمنه
ما وُفق له، وليثابر مثابرة رسول الله صلى الله عليه وسلم على هذه الآية في جميع
أحواله حتى يسمع بأذنه أو بِسَمْعِهِ كيف شئت أو كيف أسمعك الله الاجابة.
فإن جازاك بسؤال اللسان أسمعك بأذنك، وإن جازاك بالمعنى أسمعك بسمعك.

(وتشریحات)

پندرھویں حکمت

نبویہ کی فص کلمۂ عیسویہ

حکمت نبویہ کو کلمۂ عیسویہ سے مخصوص کرنے کی وجہ یہ ہے کہ نبوت عروج روحانی کے کمال کا نام ہے، اور یہ کمال حضرت عیسیٰ علیہ السلام میں بدرجہ اتم موجود تھا، اور اس کمال کا ظہور بدرجہ اتم آپ سے ہوا۔ یوں تو ہر نبی ترقی کے نقطۂ کمال پہ فائز ہوتا ہی ہے مگر عیسیٰ علیہ السلام کو یہ خصوصیت حاصل ہے کہ آپ بغیر باپ کے پیدا ہوئے باپ کا قائم مقام جناب روح الامین تھے۔ بصورت بشری میں متمثل ہو کر آپ کی والدۂ ماجدہ کے سامنے آئے۔ وہ ان کو دیکھ کر گھبرائیں۔ تو فرمایا :-

میں اللہ کا رسول ہوں اور اس لئے آیا ہوں کہ تمہیں پاک صاف لڑکا بخشوں۔ چنانچہ جبرائیلؑ نے حضرت مریمؑ کے گریبان میں پھونک ماری۔ یہ پھونک مارنا ہی القاء کلمۃ اللہ تھا جس کو قرآن نے اس طرح بیان کیا ہے :-

كَلِمَتُهٗ اَلْقٰهَآ اِلٰى مَرْيَمَ یعنی پھونک مارنا کیا تھا یہ اللہ کا ایک کلمہ تھا جو مریم پر جبریل نے القا کیا۔

اس سبب سے حضرت عیسیٰؑ کا نام کلمۃ اللہ ہوا۔ اور اسی سبب سے آپ کی فطرت روح الامینی واقع ہوئی تھی جس سے محیر العقول معجزات روحانی کا ظہور ہوا، آپ کوڑھیوں اور جذامیوں کو چھوتے اور مسح کرتے تو وہ بھلے چنگے ہو جاتے یہی اسم مسیح کی وجہ تسمیہ ہے۔ آپ مُردوں کو زندہ کرتے تھے، مٹی سے پرندوں کی شکلیں بناتے تھے،

پھر ان میں پھونک مارتے تھے، وہ مٹی کی شکلیں جیتے جاگتے پرندے بن جاتی تھیں۔ یہ اعجاز روحانی آپ کو نفخِ جبرئیلؑ سے ورثہ میں ملا تھا۔ جو آپ کے باپ کی جگہ صورت بشری میں ظاہر ہوئے تھے۔ اس نفخ کا یہ اثر تھا کہ آپ کا جسم امتدادِ زمانہ کے اثرات سے محفوظ رہا، جسم پر کہنگی فرسودگی، ضعیفی اور اضمحلال نہ آنے پایا۔ کیونکہ یہ جسمانی تغیرات انسان کو موت سے دوچار کرتے ہیں اور موت ہر جسم خاکی کا مقدر ہے مگر وہ اجسام جو نورانی ہیں اور روحانی بھی ہیں بلکہ تمام تر روح ہی روح ہیں، ان کو فنا سے کوئی تعلق نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت عیسٰیؑ پر کلمۃ اللہ اور روح اللہ ہونے کے لحاظ سے موت وارد نہیں ہوئی، بلکہ آپ کو آسمانوں میں اٹھا لیا گیا ہے۔ اور قربِ قیامت میں آپ آسمانوں سے اتریں گے اور شریعتِ محمدیہ پر عمل کریں گے اس طرح روح الامین کی نفخ جبرئیلؑ کی تاثیرِ عظیم کا ظہور حیاتِ عیسوی کے امتداد سے ظاہر ہے۔

حکمتِ نبویہ کو کلمۂ عیسویہ سے مخصوص کرنے کی دوسری وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ نبی کا ماخذ نبو قرار دیں۔ جس کے معنی رفعت اور ارتفاع کے ہیں۔ اسلئے عیسٰی علیہ السلام کے لئے قرآن مجید میں وارد ہوا ہے۔

بَلْ رَّفَعَهُ اللّٰهُ اِلَیْهِ یعنی اللہ نے ان کو اپنی طرف اٹھا لیا، رفعت عطا فرمائی۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ رفیع الدرجات ہے اور قرآن مجید میں بطور قاعدہ کلیہ یہ فرمایا گیا ہے، وَاِلَیْهِ یَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّیِّبُ یعنی خدا کی طرف کلمات طیبہ صعود کرتے ہیں۔

اس قاعدۂ کلیہ کے ماتحت بھی حضرت عیسٰیؑ کا بحیثیت کلمۃ اللہ اللہ کی طرف صعود کرنا متحقق ہوا، جس کو رفع سے تعبیر کیا گیا ہے۔

حکمت نبویہ کو کلمۂ عیسویہ سے مخصوص کرنے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ آپ کی نبوت فطری تھی جو تمام حالات میں آپ پر غالب تھی۔ آپ ماں کے پیٹ میں تھے کہ آپ نے اللہ کی طرف سے اپنی ماں کو یہ خبر دی۔

لَا تَحْزَنِیْ قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِیًّا۔

آپ گہوارے میں تھے اور کلام فرمایا:۔

آتَانِیَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِیْ نَبِیًّا۔

حالانکہ آپ کی ولادت اور بعثت میں چالیس سال کا زمانہ حائل ہے، آپ اپنی قوم کی طرف چالیس سال کے بعد مبعوث ہوئے جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ نے کسی نبی کو مبعوث نہیں کیا مگر چالیس سال عمر گذر جانے کے بعد یعنی چالیس سال سے پہلے کسی نبی کو مبعوث نہیں کیا گیا۔

وجہ تخصیص کی حکمت معلوم ہونے کے بعد کلمۃ اللہ کے معنوں کی تحقیق ضروری ہے۔ یوں تو کائنات کی ہر شے میں روح الٰہی کا ظہور ہے۔ کیونکہ ہر شے امر کُن سے ظاہر ہوئی ہے اور روح کی تعریف بھی یہ ہے کہ وہ امر ربی ہے۔ پس امر کُن ہر شے کی روح ہے، اس لحاظ سے ہر شے کی حقیقت کلمۂ کُن ہے۔ جو کلمۃ اللہ ہے، اس طرح ہر شے حقیقتاً کلمۃ اللہ ہے۔ ان کلمات اللہ کی تشریح وتفسیر ناممکن ہے۔ ان کا استقصا اور احاطہ ناممکن ہے۔ کیونکہ یہ لاتناہی ہیں۔ اگر ساری دنیا کے درختوں کی قلمیں بنائی جائیں اور تمام سمندروں کی روشنائی بنائی جائے تو بھی ان کا ضبطِ تحریر میں لانا محال ہے کیونکہ یہ لامتناہی ہیں، اور درخت ہوں یا دریا بہر حال متناہی ہیں مگر ہم دیکھتے ہیں کہ کلمات اللہ جہاں لامتناہی ہیں اپنے عموم کے باوجود خصوص سے بھی موجود ہیں۔ یہ خصوصیت ایک کلمہ کو دوسرے سے ممتاز کرتی ہے۔ پس موجودات میں سے ہر موجود کی حقیقت یہ ہے کہ وہ کلمات الٰہیہ میں سے ایک کلمہ ہے، اور کلماتِ الٰہیہ کا یہ حال ہے کہ وہ لَا تَنْفَدُ ہیں یعنی کبھی ختم نہیں ہوتے۔ پس عیسیٰ بھی انہی کلمات الٰہیہ میں سے ایک کلمہ ہیں۔

کلمات الٰہیہ میں سے ہر کلمہ نکرہ واقع ہوا ہے۔ کلمہ سے پہلے اَل آ جانے سے اَلْکَلِمَہ اسم معرفہ بن جاتا ہے۔ یہ اسم حقیقتِ محمدی اور روح محمدی کے لئے مخصوص ہے۔ حقیقت محمدی یا روح محمدی، ان تمام صفات سے موصوف ہے جن سے

مسیحی اَلْکَلِمَۃ اور المسیح کو اپنے نظریہ میں موصوف کرتا ہے۔

حقیقت محمدی تمام اسماء سے موسوم اور تمام صفات کمال سے موصوف ہے

ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ انسانیت کے مظاہر کثیرہ میں، انسانیت کی حقیقت واحدہ کا ظہور ہے۔ اسی طرح انسان کامل کی حقیقت ازل سے ابد تک ایک ہی ہے۔ جو مختلف صورتوں میں، مختلف زمانوں میں مختلف ناموں سے ظاہر ہوتا رہا ہے۔ انسانِ کامل کی حقیقت بھی ازل سے ابد تک ایک ہی ہے۔ اگرچہ اشخاص میں تعدد ہے مگر حقیقت میں تعدد نہیں بلکہ تجدد ہے۔ اس لحاظ سے المسیح بھی حقیقت محمدیہ سے جداگانہ کوئی چیز نہیں ہے۔ اور نہ وہ اس انسان کامل کا غیر ہے۔ جو حقیقت محمدیہ کا مظہر تام ہے۔ مگر یہ بات اچھی طرح ذہن نشین ہونا چاہیئے کہ انسانِ کامل، وہ کلمہ ہے جو تمام کلمات کو جامع ہے۔ جب ہم موجودات کو معلوماتِ الٰہیہ کہتے ہیں تو تمام موجوداتِ علم الٰہی میں جمع نظر آتی ہیں۔ اور ایک اسم العلیم ان تمام معلومات اور موجودات کو جامع دکھائی دیتا ہے۔ گویا یہ ایک ایسا کلمہ ہے جو تمام کلمات کو جامع ہے۔

ہم اس حقیقت کو پیش نظر رکھتے ہوئے کہہ سکتے ہیں کہ انسانِ کامل، اللہ کے اسمِ العلیم کا مظہر تام ہوتا ہے۔ اور اس طرح وہ جامع جمیع کلمات ہوتا ہے۔ یہی وہ راز ہے جو استقرار خلافت میں کار فرما ہے۔ حضرت آدمؑ کو اسمائے کلیہ کا علم جو عطا فرمایا گیا تھا وہ اسی حقیقت کی طرف نشان دہی کرتا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ جو فرمایا کہ :-

"اُوْتِیْتُ جَوَامِعُ الْکَلِمِ" یعنی مجھے کلماتِ جامع عطا فرمائے گئے ہیں"

اسی حقیقت کا اظہار ہے کہ آپ تمام کلمات اللہ کو جامع ہیں۔ اور یہ سب جانتے ہیں کہ اسمائے کلیہ کے مقابلے میں کلماتِ جامع کا کتنا بڑا مقام ہے۔ اسی لئے شیخ اکبرؒ حقیقت محمدیہ کو اَلْکَلِمَۃُ اَللہ سے تعبیر کرتے ہیں۔ ہر کلمہ کا ظہور اسی کلیہ سے ہوتا ہے۔ ہر کلمے کا القا اسی الکلمہ سے ہوتا ہے۔ جس طرح اعیان ثابتہ، مظاہر

خارجیہ میں نمایاں ہونے کے باوجود، بدستور علم الٰہی میں ثابت رہتے ہیں اسی طور پر الکلمہ حقیقت محمدیہ میں حقیقت محمدیہ کے مقام سے تنزل نہیں کرتا۔ بلکہ اس کا ظہور کلمات تکوینی میں یعنی امر کن سے ہوتا ہے۔ جو مظاہر خارجی کی صورت میں نمایاں ہوتا ہے۔

جناب مریمؑ کی طرف کلمۂ الٰہیہ کے القاء کا مطلب یہ ہے کہ کلمۂ الٰہیہ کا ظہور مظہر خارجی میں صورت عیسوی کے ساتھ ہوا۔ جس طرح کہ اللہ کا رسولؐ اللہ کا کلام۔ اپنی امت کی طرف منتقل کرتا ہے۔ اس طور پر کہ وہ عقلی معانی جن کی کوئی صورت نہیں ہے اور جن میں کوئی صوت و صدا نہیں ہے، ان کو ایسے الفاظ خارجیہ میں منتقل کر دے جو پڑھے اور سنے جا سکیں۔ پس جبرئیلؑ کا یہ فرمانا کہ میں اللہ کا رسول ہوں اور اس لئے آیا ہوں کہ آپ کو پاک اور صاف لڑکا بخشوں اور یہ کہنے کے بعد پھونک مارنا یا نفخ کرنا اور اس طرح کلمہ الٰہیہ کا حضرت مریمؑ پر القاء کرنا در حقیقت جبرئیل علیہ السلام کی طرف سے نہیں تھا بلکہ خدا ہی کی طرف سے تھا۔ مگر جس طرح معنی بغیر الفاظ کے القاء نہیں کئے جا سکتے اسی طور پر حقائق الٰہیہ کا ظہور مظاہر خارجیہ کے بغیر متصور نہیں۔ مگر مظاہر خارجیہ کا حال یہ ہے کہ وہ حقیقت میں کچھ اور ہیں۔ اور نظر کچھ اور آتے ہیں۔ جیسے کہ جناب مریمؑ کے سامنے جو صورت بشری تھی اس کو دیکھ کر آپ نے خدا سے پناہ مانگی اور آپ یہ نہ سمجھ سکیں کہ یہ خدا ہی کی قدرت ہے کہ جبرئیلؑ صورت بشری میں ان کے سامنے متمثل ہو کر آئے ہیں۔ پھر جب ان کو یہ معلوم ہوا کہ یہ بشر اللہ کا رسول ہے اور مجھے بیٹا دینے آیا ہے تو ان کا خوف جاتا رہا۔ جبرئیل علیہ السلام نے کلمۂ الٰہیہ کا القاء کیا، پھونک ماری۔ مگر یہ فعل جو صورت بشری سے ظاہر ہو رہا تھا دراصل فعل جبرئیلؑ ہی تھا۔ مگر جس طرح حقیقت جبرئیلی پر صورت بشری حجاب تھی، اسی طور پر حقیقت جبرئیلی خود حقیقت حق پر حجاب کا حکم رکھتی ہے۔

دراصل القائے کلمہ اور نفخ من جانب اللہ ہی تھے۔

اس مقام پر یہ ثابت ہوتا ہے کہ نفخ جس کے معنی نفخ روح کے ہیں، یہ فعل کسی بندے کا نہیں ہو سکتا، بلکہ یہ فعلِ الٰہی ہے۔ خواہ اس کا ظہور بندے سے ہی کیوں نہ ہو۔ یعنی جبریلؑ کا صورت بشری میں ظاہر ہونا ایک جداگانہ چیز ہے، اور صورت بشری میں آکر مریمؑ میں نفخ کرنا ایک دوسری چیز ہے، مطلب یہ ہوا کہ نفخ کی نسبت، صورت بشری کی طرف نہیں ہوگی جو جبریل علیہ السلام نے اختیار کی تھی بلکہ جبریل کی طرف ہوگی، اور جب جبریلؑ کی طرف یہ نسبت ہوگی تو جبریلؑ حقیقی معنی میں اس کا منسوب الیہ نہیں ہوگا بلکہ خدا ہی اس کا منسوب الیہ ہوگا، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔

فَاِذَا سَوَّیْتُهٗ وَنَفَخْتُ فِیْهِ مِنْ رُّوْحِیْ (سورة ۳۸ آیت ۷۲)

اس ارشادِ باری سے دو باتیں معلوم ہوئیں۔ ایک تو یہ کہ نفخِ روح کی نسبت خدا تعالیٰ نے اپنی طرف کی، اور دوسری بات یہ کہ من روحی فرما کر روح انسانی کو روح اللہ فرمایا، اور تیسری بات ایک اور مستنبط ہوئی اور وہ یہ کہ اللہ انسان کا عین ہے۔ عیسیٰ علیہ السلام کے ساتھ یہ خصوصیت ہے کہ آپ کے جسم وصورت کا تسویہ، نفخِ روح کے ساتھ ہی معاً مکمل ہوگیا۔ یہی وجہ ہے کہ جسم مسیح جسم عنصری نہیں تھا جو اجسامِ بشری کی طرح کون وفساد کے ماتحت ہو۔ بلکہ آپ کا جسم طبیعی، نوری یا طبیعی غیر عنصری تھا۔ اسی لئے آپ کلمۃ اللہ اور روح اللہ موسوم ہوئے۔

پس کلمہ کے معنی کلمۃ التکوین ہیں، یعنی کُن، اسی سے موجودات کلمات کہلائیں۔ یہ کلام اہلِ ظاہر کا ہے، ورنہ کُنْ وہ برزخ ہے جو حق واحد اور خلق کثیر کے درمیان واسطۂ ظہور ہے، یوں کہئے کہ وجود معقول یا وجودِ بالقوی اس برزخ کے توسط سے وجودِ بالفعل کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔

یہی وہ صفت ہے جس کو کلمہ یا (Logos) یا حقیقتِ محمدیہ یا انسانِ کامل بتایا جاتا ہے۔ مگر یہاں کن سے کلمۂ قولیہ مراد نہیں ہے، بلکہ کلمہ وجودیہ مراد ہے اور اسی بنا پر کثرتِ وجودیہ کلمات اللہ ہیں، کیونکہ وہ کلمۂ کلیہ کے مظاہرِ جزئیہ ہیں۔ یہ معلوم

ہونے کے بعد کہ وہ کلمات جو انسانی تلفظ میں ظاہر ہوتے ہیں، وہ انسان کے اس نفس کی صورتیں ہوتے ہیں جو انسانی سینے سے خارج ہوتا ہے، ہم یہ خیال کر سکتے ہیں کہ کلمات وجودیہ بھی نفسِ رحمانی کی صورتِ خارجیہ ہیں، اور اس تعبیر کا مصدر، اس آیت قرآنی سے منتصل ہو سکتا ہے۔:-

قُلْ لَّوْ كَانَ الْبَحْرُ ... الخ (سورت ۱۸ آیت ۱۰۹)

کلمہ کی نسبت جب اللہ کی طرف ہوتی ہے تو اس کی ماہیت غیر معلوم ہوگی، جیسے کہ ذاتِ حق کی ماہیت غیر معلوم ہے، خواہ اس نسبت سے عقلِ الٰہی مراد ہو یا حقیقتِ محمدیؐ مراد ہو، اور اگر کلمہ سے حرفیت مراد ہو تو بھی اس کی نسبت حق کی طرف ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ حق تعالیٰ تلفظ اور نطقِ کلمات سے برتر ہے۔ ہاں اس کی نسبت اس کی طرف واجب ہوگی جس کی صورت میں حق نے نزول فرمایا ہو اور جس کو قدرتِ تخلیق حاصل ہو۔ جیسا کہ عیسیٰ علیہ السلام کا حال تھا۔ یا حضرت بایزید بسطامیؒ کا حال تھا، اور ماضیٔ قریب میں ہمارے بابا تاج الدین رحمۃ اللہ علیہ کا تھا، حق تعالیٰ نے ان صورتوں میں نزول فرمایا جن کو خلق پہ قدرت حاصل تھی۔ انہوں نے اپنی مخلوقات کو کوئی کہا تو وہ ہو گئیں۔ اس حالت میں کلمۂ تکوینیہ کی نسبت اس صورت کی طرف ہوگی جس میں حق نے نزول فرمایا اور یہ نسبت حق ہی کی ہے۔ مگر یاد رکھنا چاہیئے کہ خلق کی اضافت، عیسیٰؑ کی طرف یا بایزید بسطامیؒ کی طرف یا تاج الدینؒ اولیا کی طرف ان معنوں میں نہیں ہے کہ فی الحقیقت صورتِ عیسیٰؑ یا صورتِ بایزیدؒ یا صورتِ تاج الاولیاءؒ خالق ہے، بلکہ خالق وہی حق تعالیٰ ہے جس نے ان صورتوں میں نزول فرمایا۔ یعنی خالق وہ روحِ الٰہی ہے جو ان صورتوں میں جاری و ساری ہے

شیخ فرماتے ہیں :-

وَ اَنَا عَیْنُهٗ فَاعْلَمْ - اِذَا مَا قُلْتُ اِنْسَانًا

اس شعر کی تاویل میں کثرتِ اختلافِ رائے ہے۔ کیونکہ اس میں الفاظ مردوج یا ذو معنی استعمال ہوئے ہیں۔ پہلے مصرعہ میں عین اور دوسرے مصرعہ میں انسان

واقع ہوا ہے۔ اس کے معنیٰ یا تو عین خارجیہ یا عین انسان لئے جائیں یا عین
باطن لئے جائیں اور عین باطن سے وہ انسان مراد لیا جائے جو محل سترِ باطن ہے
یا اس کے یہ معنیٰ مراد لئے جائیں کہ ذاتِ الٰہیہ اور عالم میں عینیت کی نسبت ہے۔
اور ذاتِ الٰہیہ انسان کا عین ہے، یا انسان عالم طبعی کا عین ہے۔ اِنّا سے مراد
وہ انسان ہے جو اکمل المخلوقات ہے، اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ تمام مخلوقات
اِنّا سے مراد ہو۔ کیونکہ انسان صورتاً صغیر اور معناً عالم کبیر ہے۔ (نا تمام)

اس شعر سے قبل یہ شعر ہے:-

فَلَوْلَاہُ وَلَوْلَانَا — لَمَا کَانَ الَّذِیْ کَانَا
اگر وہ اور ہم لوگ نہ ہوتے — تو یہ جو کچھ ہوا نہ ہوتا

فَاِنَّا اَعْبُدٌ حَقّاً — وَاِنَّ اللّٰہَ مَوْلَانَا
اور ہم لوگ واقعی میں بندے ہیں — اور اللہ تعالیٰ ہم لوگوں کا مالک ہے

وَاِنَّا عَیْنُہٗ فَاعْلَمْ — اِذَا مَا قُلْتَ اِنْسَانَا
اور جب تم انسان کو عالم کبیر کہتے ہو تو — ہم ہی لوگ (انسان کامل اور افراد) اس کے عین ہیں

فَلَا تَحْجُبْ بِاِنْسَانٍ — فَقَدْ اَعْطَاکَ بُرْھَانَا
پس تم انسان سے محجوب نہ رہو — کیونکہ کشف اور نقل نے تم کو حجت اور برہان دیئے ہیں

فَکُنْ حَقّاً وَکُنْ خَلْقاً — تَکُنْ بِاللّٰہِ رَحْمَانَا
اور تم حق اور خلق دونوں ہو — تاکہ تم اللہ جامع اسماء رحمان کے ساتھ رہو

وَغَذِّ خَلْقَہٗ مِنْہُ — تَکُنْ رُوْحاً وَّرِیْحَانَا
اور تم اس کے خلق کو اسی کی غذا دو — تاکہ تم گل وبلبل کی طرح ہمیشہ خوش رہو

فَاَعْطَیْنَاہُ مَا یَبْدُوْ — بِہٖ فِیْنَا وَاَعْطَانَا
اور جو کچھ کہ اس کے وجود سے ہم لوگوں میں ظاہر تھا اور اس نے ہم لوگوں کو دیا تھا۔
تو ہم لوگوں نے فنا فی اللہ ہو کر اس کو وہ سب دیدیا۔

فَصَارَ الْاَمْرُ مَقْسُوْماً — بِاِیَّاہُ وَاِیَّانَا

پھر امرِ وجود میں اور اس میں ان چیزوں سے منقسم ہوا ہے جو۔ ہم نے
اس کو اپنے اعیانِ ثابتہ سے دیا اور اس نے مجھ کو اپنا کمال اور وجود بخشا۔

فَاَحْیَاہُ الَّذِیْ یَدْرِیْ بِقَلْبِیْ حِیْنَ اَحْیَانَا

پھر میرے قلب کو حیاتِ علمی سے اس نے زندہ کیا جو اسکو جانتا تھا، جب اس
نے مجھ کو حیاتِ حسی سے زندہ کیا تھا۔

فَکُنَّا فِیْہِ اَکْوَانًا وَّاَعْیَانًا وَّاَزْمَانًا

ہم لوگ علمِ حق میں اعیانِ ثابتہ اور عالم ارواح میں اکوان۔ اور اس صورت
انسانی تک پہنچنے میں زمانہ اور دہور تھے

وَلَیْسَ بِدَائِمٍ فِیْنَا وَلٰکِنْ ذَاکَ اَحْیَانًا

اور یہ تجلی الٰہی ہم لوگوں میں ہمیشہ نہیں ہے۔ لیکن یہ وقتاً فوقتاً ہوتی ہے۔

اس فص میں پہلا مسئلہ خاصیت روح سے متعلق ہے۔ روح جس چیز سے چھو جاتی
ہے وہ چیز زندہ ہو جاتی ہے اور زندگی کا ظہور ہر چیز میں اس کی استعداد کے مطابق ہوتا
ہے۔ مردہ زمین کا زندہ ہونا یہ ہے کہ وہ سرسبز و شاداب ہو جائے۔ سامری نے
اس زمین کو زندہ ہوتے دیکھا۔ جو جبرئیل کے زیر قدم آرہی تھی۔ تو جان لیا کہ یہ جبرئیلؑ
ہیں روح ہیں۔ ان کے نشانِ قدم سے کچھ مٹی اٹھا کر اس سونے کے بچھڑے میں ڈالدی
جو اس نے پرستش کے لئے بنا رکھا تھا، تو وہ اس خاک کی تاثیر سے زندہ ہو گیا، اور
بچھڑے کی آواز اس سے آنے لگی۔ اگر وہ خاک کسی مردہ انسان میں ڈالی جاتی
تو وہ زندہ ہو کر انسانوں کی طرح بات چیت کرنے لگتا، اور اگر وہ خاک کسی مردہ
بھیڑ بکری میں ڈالی جاتی تو زندہ ہو کر بھیڑ بکری کی آواز ان سے ظاہر ہوتی۔ اس
سے ثابت ہوا کہ روحِ واحد اشیاء عالم میں جاری و ساری ہے۔ اور ہر شے میں اس
کی استعداد کے مطابق حیات کا ظہور ہے۔ جو باہم دگر اتنا مختلف ہے کہ ایک چیز کی
حیات کو دوسری چیز کی حیات پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔ مظاہر حیات میں تو تنوع
اور رنگا رنگی نظر آتی ہے، اس سے روح کی وحدت متنوع اور رنگا رنگ نہیں

ہو جاتی۔ اسی حیات کا نام لاھوت ہے جو تمام اشیا میں جاری و ساری ہے، اور ناسوت اس مقام کا نام ہے جس میں وہ روح قائم ہے۔ کبھی کبھی ناسوت کو لاھوت کے ساتھ یا جسم کو روح کے ساتھ صرف روح کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ جیسے کہ عیسٰے علیہ السلام کو روح اللہ کہتے ہیں۔

مگر روح بغیر جسم کے یا معنی بغیر صورت کے یا حقیقت بغیر مجاز کے ناقابلِ ادراک ہے۔ اس حقیقت کو ہم یوں بیان کر سکتے ہیں کہ روح ہر صورت میں متصور ہو سکتی ہے کیونکہ جس قدر صورتیں اس عالم میں پائی جاتی ہیں۔ وہ سب روح ہی کی صورتیں ہیں۔ اس لحاظ سے کوئی صورت بھی غیر ذی روح نہیں ہے۔ اور عالمِ صورت میں جو لاتناہی شکلیں اور صورتیں پائی جاتی ہیں وہ سب کی سب روحِ واحد ہی کی طرف منسوب ہوتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ روح مظاہرِ حیات میں جاری و ساری ہے اور اسی سبب سے جبرئیلؑ جو روح الامین ہیں کبھی دحیۂ کلبی کی صورت میں حضورؐ کے پاس حاضر ہوتے ہیں اور کبھی صورتِ بشری میں متمثل ہو کر جناب مریمؑ کے سامنے نمایاں ہوتے ہیں۔ اور کبھی رسول کی صورت میں سامری کو نظر آتے ہیں۔ ان مختلف صورتوں میں ظاہر ہونے سے جبرئیلؑ کی حقیقت مختلف نہیں ہوتی۔

بارگاہِ رسالتؐ میں آپ کا حاضر ہونا حاملِ وحی کی حیثیت سے تھا۔ وحی سرچشمۂ علمِ الٰہی ہے۔ علم حیاتِ روحانی ہے، علم حیاتِ قلبی ہے، علم حیاتِ باطنی ہے، علم حیاتِ معنوی ہے، علم ہی حیاتِ حقیقی ہے، علم سے مردہ قلوب زندہ ہوتے ہیں، علم سے ساری مخلوق کو حیاتِ جاودانی ملتی ہے۔ جس طرح روح الامینؑ نے جناب مریمؑ کی طرف ایک کلمہ منتقل کیا جس کو کلمۃ اللہ اور روح اللہ کہا جاتا ہے۔ اسی طور پہ انبیاء علیہم السلام اپنی امتوں پہ کلماتِ الٰہیہ القا فرماتے ہیں۔ اس القائے کلمات کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ مردہ قلوب زندہ ہو جاتے ہیں۔

حیاتِ حسی حیاتِ روحانی سے ہمدوش ہو جاتی ہے۔ مگر جس طور پہ کہ آسمان سے

بارش ہوتی ہے، اور زمین پر اس کے اثرات مختلف ظاہر ہوتے ہیں کہیں پھول کھلتے ہیں، کہیں کانٹے پیدا ہوتے ہیں، کہیں گھاس اگتی ہے، کہیں سبزیاں اور کہیں غلہ پیدا ہوتا ہے، کہیں پھل پیدا ہوتے ہیں، کہیں حنظل پیدا ہوتا ہے، کہیں شکر پیدا ہوتا ہے۔ سنگلاخ اور شورہ زار میں کچھ پیدا نہیں ہوتا، مزبلو میں عفونت و بدبو پھیلتی ہے، باغوں میں گل و ریاحین کی مہک پھیلتی ہے، آبشار اور چشمے بارانِ رحمت سے موجزن ہوتے ہیں۔ گندی زمین میں یہ لطیف پانی کثیف ہو جاتا ہے۔ یہی حال علم کا ہے، یہی حال روح کا ہے، مظاہر کی استعداد کے مطابق فیضانِ علم اور فیضانِ روح جاری و ساری ہے۔

یہی جبریلؑ صورت بشری میں جناب مریم کے سامنے آتے ہیں تو یہ صورت انکی واقعی صورت نہیں ہوتی اور نہ یہ صورت ان کی ملکی حقیقت پہ عارض ہوتی ہے۔ مگر انہوں نے عیسیٰؑ کو جناب مریمؑ میں پھونکا تو فعلِ نفخ اس صورتِ انسانی سے ظاہر ہوا، جس میں وہ متمثل تھے۔ حالانکہ وہ فعل صورتِ انسانی کا نہیں تھا، بلکہ فعل جبریلؑ تھا۔ اسی طرح آپ کا یہ فرمانا کہ "میں خدا کا فرستادہ ہوں، تاکہ تمہیں صاف ستھرا بیٹا عنایت کروں"۔ ایک ایسا کلام تھا جو ایک صورت بشری سے جناب مریمؑ نے سنا، حالانکہ مخاطب "بشر" نہیں تھا روح الامین تھے۔

اسی طور پر جب ہم اس مسئلہ کی حقیقت پر غور کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ روح پھونکنا حقیقت میں فعل الٰہی ہے۔ اللہ کے سوائے کسی میں یہ طاقت نہیں ہے کہ روح پھونکے یا جان ڈال دے، یا کسی کو بیٹا ہبہ کر سکے۔ جب حقیقت اس طور پر واقع ہوئی ہے۔ تو روح الامین بھی مظاہر حیات میں سے ایک کامل ترین مظہر تو ہو سکتے ہیں۔ خود مصورِ حیات اور سرچشمۂ حیات نہیں ہو سکتے۔ پس "حیات" کی نسبت نہ اس صورتِ انسانی کی طرف ہو گی جس میں جبریلؑ متمثل ہوئے تھے۔ نہ اس صورت جبریلی کی طرف ہو گی جو "مظہرِ حیات" ہے۔ بلکہ یہ نسبت روحِ الٰہی کی طرف ہو گی جو کائنات میں جاری و ساری ہے۔

اسی طور پہ عیسیٰؑ کا پرندوں کی صورتیں مٹی سے بنانا اور پھر ان میں پھونک مار کر جان ڈالنا، اگرچہ بظاہر فعلِ عیسیٰ نظر آتا ہے۔ مگر حقیقتاً یہ فعلِ الٰہی ہے۔ ہو آپ اپنی فطرت کے اعتبار سے روح اللہ تھے۔ اسلئے روحِ الٰہی کی یہ خاصیت آپ سے ظاہر ہو رہی تھی کہ آپ مردوں کو جلا دیتے تھے۔ بیماروں کو شفایاب فرما دیتے تھے، اندھوں کو بینا کر دیتے تھے۔ اور مٹی سے بنائی ہوئی پرندوں کی صورتوں میں پھونک مار کر جان ڈال دیتے تھے۔ اگرچہ کہ آیاتِ قرآنی سے یہ ثابت ہے کہ فعل خلق کا صدور حضرت مسیح سے ہوا۔ نفخ روح کا صدور آپ سے ہوا۔ سلب امراض کا صدور آپ سے ہوا۔ احیاء موتیٰ کا صدور آپ سے ہوا۔

انی اخلق لکم کھیئۃ الطیر فتنفخ فیہ فیکون طیرا باذن اللہ۔ یعنی میں تمہارے لئے پرندوں کی سی صورت خلق کرتا ہوں پھر اس میں پھونکتا ہوں تو وہ اللہ کے حکم سے پرندہ ہو جاتا ہے۔

اس آیت کے چند معنوی پہلو ہیں جو قابلِ توجہ ہیں :-

۱ ایک پہلو تو یہ ہے کہ صورت طیر کا خلق کرنا اور اس میں پھونک مارنا، یہ دونوں فعل تو عیسیٰؑ کے ہیں اور پرندہ ہو جانا اذنِ الٰہی سے متعلق ہے۔ یعنی پرندہ پرندہ ہونے پہ ماموروماذون من جانب اللہ ہے۔

۲ دوسرا پہلو یہ ہے کہ اذن اللہ کو فعلِ خلق و فعلِ نفخ سے بھی متعلق کیا جائے اس صورت میں آیت کا مفاد یہ ہوگا :-

انی اخلق لکم من الطین باذن اللہ کھیئۃ الطیر باذن اللہ فتنفخ فیہ باذن اللہ فیکون طیراً باذن اللہ۔

فیکون طیراً باذن اللہ پہ غور کرو!

اذن اللہ کیا ہے؟ —— امرِ کُن ہے، اس حکم کی تعمیل میں پیدا ہو جانا، ہو جانا، طیر کا کام ہے۔ اسی لیئے فرمایا گیا :-

فیکون طیراً۔ گویا یکون یعنی ہو جانا، طیر کا فعل ہے۔ پس فعلِ تعلق کا

صدور، یا عطائے حیات کا صدور جب کبھی مظاہر خلقیہ سے واقع ہوگا تو اس کی نسبت مجازاً اُن کی طرف ہوگی اور حقیقت میں خالق حقیقی کی جانب ہوگی۔ بلکہ مظاہر خلقیہ سے ان افعال کا صدور اس وقت ہوتا ہے کہ خود ان کے وجود کی خلقی نسبتیں مرتفع ہو کر، خالق کی نسبتیں ان پہ طاری ہو جاتی ہیں اور مرتبۂ قربِ فرائض میں وہ راسخ ہوتے ہیں۔ جہاں ان کے افعال، افعال الٰہی متصور ہوتے ہیں۔

نبوّیہ کی فِص کلمۂ عیسوّیہ

عن ماء مریم او عن نفخ جبرین
فی صورة البشر الموجود من طین

کیا مریم کے پانی سے یا جبرئیل کے نفخ سے جو آدمی کے خاکی صورت میں موجود ہوئی

تکوّن الرّوح فی ذات مطهرة

ذات مریم یا عیسیٰ میں روح بنی جو طبیعت سے پاک تھی

عن الطبیعة تدعوها بسجّین

اور اسی طبیعت کو تم سجّین کہتے ہو۔

لاجل ذلك قد طالت اقامته
فیها فزاد علی الف بتعیین

اسی واسطے رُوح کا قیام اس ذات میں بہت زمانہ دراز تک رہا۔ پس وہ زمانہ ہزار سال معین سے بڑھ گیا۔

حتّی یصح له من ربه نسبٌ
به یوثر فی العالی و فی الدون

یہاں تک کہ ان کو اپنے خدا سے نسبتِ صحیح حاصل ہوئی اور وہ اسی نسبت سے علویات اور سفلیات میں اثر رکھتے تھے۔

الله طهره جسما و نزهه
روحا و صیّره مثلا بتکوین

اور اللہ نے ان کے جسم کو طبعی ناپاکیوں سے طاہر و پاک کیا اور ان کی رُوح کو نقصانات سے منزّہ کیا اور تکوینِ طیر وغیرہ سے ان کو اپنا مماثل بنایا۔

جاننا چاہیئے کہ رُوح کی خاصیت یہ ہے کہ جب کسی چیز میں داخل ہو یا کسی کو

عضو سے مس کرے تو وہ چیز زندہ ہو جاتی ہے اور حیات اس میں سرایت کر جاتی ہے
اسی واسطے سامری نے ایک مشتِ خاک کو رسول کے پیر کے نیچے سے لیا اور وہ
رسول جبریلؑ تھے اور وہی روح ہیں۔ اور سامری اس بات کا جاننے والا تھا کیونکہ جب
اس نے جانا کہ یہ جبریل ہیں تو معلوم کر لیا کہ جہاں جہاں جبریل کا پیر پڑا ہے اس میں
حیات سرایت کر گئی ہے۔ اللہ نے فرمایا کہ فقبض قبضۃ من اثر الرسول
اگر صاد سے قبص قبصہ پڑھیں تو یہ معنی ہوں گے کہ سامری نے سر انگلیوں سے یا
چٹکیوں سے تھوڑی خاک رسول کے پیر کے نیچے کی لی اور اگر ضاد سے قبض قبضہ
عام قرأت سے پڑھیں تو یہ معنی ہوں گے کہ رسول کے پیر کے نیچے کی خاک سامری
نے بھر ہاتھ (مشت بھر) لی اور سامری نے وہ خاک گائے کے بچے کی صورت
میں ڈالی پس وہ بچہ گائے کی طرح بولنے لگا۔ اس آواز کو عربی میں خوار کہتے ہیں اور وہ
اگر اس خاک کو کسی اور صورت میں ڈالتا تو اس روح کی آواز اسی صورت کی طرف
منسوب ہوتی جیسے رغاء اونٹ کی آواز، یا ثؤاج مینڈھے کی آواز، یا یُعار بکری
کی آواز یا صورت اور نطق اور کلام آدمی کی آواز ہوتی۔ پس اس قدر حیات جو
اشیاء میں ساری ہے اس کا نام لاہوت ہے اور ناسوت اس محل کا نام ہے جس
میں وہ روح قائم ہے اور کبھی ناسوت کو مع اس کی روح کے جس سے وہ بدن
قائم ہے روح بولتے ہیں اسی واسطے عیسیٰؑ کو روح اللہ کہتے ہیں۔

پھر جب روح الامین جبریل علیہ السلام حضرت مریمؑ کے روبرو صحیح اور
سالم انسان کی صورت میں ظاہر ہوئے تو حضرت مریمؑ نے خیال کیا کہ یہ انسان
ہے مجھ سے مباشرت چاہتا ہے تب انھوں نے اللہ کے ساتھ اپنی مجموعی ہمتوں
سے اس انسان سے پناہ چاہی تاکہ اللہ ان کو اس سے بچائے کیونکہ وہ جانتی تھیں
کہ یہ امر جائز نہیں ہے۔ پس اس وقت ان کو اللہ کے ساتھ حضورِ تام حاصل
ہوا۔ یہی حضورِ تام روحِ معنوی ہے پس کاش کہ حضرت جبریلؑ مریم میں اس وقت
اسی حالت پر پھونکتے تو حضرت عیسیٰؑ اسی وقت ظاہر ہوتے اور ان کے اخلاف

خلقت اور تیزی کے سبب سے کوئی ان کو برداشت نہ کر سکتا تھا کیونکہ انکی ماں کی پریشانی اور اضطراب ان میں سرایت کرتے پس جب حضرت جبریل نے ان سے کہا کہ میں تیرے خدا کا بھیجا ہوا ہوں میں تجھ کو پاک لڑکا دینے کو آیا ہوں تب وہ انقباض خاطر سے منبسط ہوئیں اور خوشی سے آپ کا سینہ کھل گیا اور منشرح ہو گیا۔ اس وقت حضرت جبریل نے عیسیٰ علیہ السلام کو ان میں پھونکا۔ پس جبریل علیہ السلام کلمۃ اللہ کے مریم کی طرف ناقل ہوئے جیسے کہ پیغمبر اللہ کے کلام کے امت کی طرف ناقل ہیں اور کلمتہ القاھا الی مریم و روح منہ کے یہی معنی ہیں۔ یعنی عیسیٰ علیہ السلام اللہ کے کلمہ ہیں ان کو مریم کی طرف القاء فرمایا اور وہ روح اللہ ہیں۔ پھر مریم میں شہوت سرایت کی اور مریمؑ کے اصلی پانی اور جبریلؑ کے وہمی پانی سے جو اس نفخ کی رطوبت میں آیا تھا۔ عیسیٰ علیہ السلام کا جسم بنا کیونکہ جسم حیوانی کے نفخ میں رطوبت ہوتی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اس میں ارکان اربعہ سے پانی کا رکن ہوتا ہے۔ پس عیسیٰ علیہ السلام کا جسم جبریلؑ کے نفخ کے وہمی پانی اور مریم علیہا السلام کے اصلی پانی سے بنا اور عیسیٰ علیہ السلام دو جہت سے بشر کی صورت پر ہوئے ایک جہت ان کی ماں کی طرف سے تھی اور دوسری جہت جبریلؑ سے تھی۔ کیونکہ ▪ بشر کی صورت پر ظاہر ہوتے تھے اور یہ دو جہتیں اس واسطے ہوئیں کہ اس نوع انسانی میں تکوین خلاف عادت نہ واقع ہو پھر حضرت عیسیٰ علیہ السلام مردوں کو زندہ کرنے لگے کیونکہ وہ روح الٰہی تھے۔ اور اصل میں زندہ کرنے کا فعل اللہ سے اور نفخ کا فعل حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے تھا جیسا کہ وہ جبریل کے نفخ اور اللہ کے کلمہ کُن سے تھے پھر حضرت عیسیٰؑ کا مُردوں کو زندہ کرنا اس حیثیت سے ان کا اصلی فعل تھا کہ وہ انہیں کے نفخ سے ظاہر ہوا تھا۔ جیسے کہ عیسیٰ علیہ السلام ماں کی اصلی صورت سے ظاہر ہوتے تھے اور یہی فعل زندہ کرنے کا حضرت عیسیٰؑ سے وہمی بھی تھا۔ کیونکہ اصل میں یہ فعل اللہ کا تھا پس آپ اس حقیقت کے جامع ہوئے جس پر آپ مخلوق تھے۔ جیسا کہ میں نے اوپر بیان کیا ہے کہ وہ جبریل کے نفخ کے وہمی پانی اور مریم کے اصلی پانی سے پیدا ہوئے تھے اسی واسطے زندہ کرنے کا فعل بھی ان کی طرف اصلی اور وہمی دونوں طور سے

منسوب ہوا ہے۔

اور اسی لئے اصلی جہت سے ان کی شان میں کہا گیا ہے کہ ویحیی الموتیٰ اور (عیسیٰ ع) مُردہ کو زندہ کرتے ہیں اور وہی جہت سے کہا گیا کہ فتنفخ فیہ فیکون طیراً باذن اللہ تم (عیسیٰ ع) ان میں پھونکتے ہو تو وہ اللہ کے حکم سے پرندہ ہو جاتا ہے اور ضمیر مجرور میں فیکون عامل ہے اور تنفخ عامل نہیں ہے۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ اس میں تنفخ عامل ہو پھر وہ پرندہ ہو جاتا ہے اور اسی طرح وہ اور برص والوں کو اچھا کرتے ہیں۔ اور کل چیزیں جو ان کی طرف منسوب ہیں وہ سب اللہ اور ضمیر متکلم کے اذن کی طرف ان آیتوں باذنی او باذن اللہ کے مثل منسوب ہیں اور جب فیہ جار مجرور تنفخ سے متعلق ہوگا تو نافخ فعل نفخ میں ماذون ہوگا اور پرندہ نافخ سے اللہ کے حکم کُن سے وجود میں آئے گا اور جب نافخ اللہ کے حکم سے نافخ ہوگا تو پرندہ کا وجود خود اس سے ہوگا۔ پس اس وقت میں اس کا عامل یکون ہوگا اور اگر عیسیٰ ع کی اصل خلقت میں توہم اور اصلیت دونوں نہ ہوتے تو ان صورتوں میں دو اعتبار نہ پیدا ہوتے بلکہ ان سب میں دو اعتبار ہیں کیونکہ خود عیسیٰ کی طرف منسوب ہونا اس کے مقتضی ہیں اور عیسیٰ علیہ السلام کا تواضع اور عاجزی سے ظہور ہوا۔ اسی واسطے ان کی امت کے لئے مشروع ہوا کہ وہ ہاتھ سے جزیہ دیں اور وہ ذلیل اور نظروں میں چھوٹے رہیں۔ اور جب کوئی ان کے رخسار پر طمانچہ مارے تو اس کو حکم ہے کہ وہ دوسرا گال یا رخسارہ طمانچہ مارنے والے کو دیں۔ اور اس پر رفعت اور استعلاء نہ چاہیں اور نہ اس سے قصاص کے طالب ہوں یہ سب ان کے لئے ماں کی جہت سے تھا کیونکہ عورتوں کو ہمیشہ پستی کا میلان رہتا ہے۔ اور تواضع خاص الحقیقی کی عادت ہوتی ہے کیونکہ وہ ہمیشہ حکم اور حس دونوں میں مردوں کے نیچے رہتی ہیں اور جو کچھ قوت کہ ان میں زندہ اور اچھا کرنے کی تھی تو وہ سب جبرئیل علیہ السلام کے نفخ کی جہت سے تھی کیونکہ وہ بشر کی صورت میں ظاہر ہوئے تھے اور عیسیٰ ع ہمیشہ مُردوں کو بشر ہی کی صورت میں زندہ کرتے تھے۔ اور اگر جبرئیل علیہ السلام بشر کی صورت میں نہ آتے بلکہ

موجودات اور کوئی دوسری عنصری صورت حیوان یا نبات یا جماد میں آتے تو عیسیٰ ؑ
اسی صورت میں مردہ کو زندہ کرتے اور اسی صورت میں ظاہر ہو کر اپنا فعل کرتے۔
اور اگر جبریل علیہ السلام نورانی صورت میں آتے جو عناصر اور ارکانِ اربعہ سے باہر ہے
تو عیسیٰ علیہ السلام اسی صورتِ طبعی نوری عنصری میں ظاہر ہو کر مردوں کو زندہ کرتے
کیونکہ اس وقت جبریل علیہ السلام اپنی اصلی طبیعتِ نوری سے نہ نکلتے تو عیسیٰ ؑ بھی زندہ
کرنے کے فعل میں اپنی طبیعتِ نوری اصلی سے طبیعتِ عنصری کی طرف نہ نکلتے اور
حضرت عیسیٰ کی صورت عنصری صورتِ بشری تھی جو ان کی ماں کی جہت سے ان کو
حاصل تھی۔ پھر عیسیٰ علیہ السلام کے بارے میں کہا جاتا تھا جب وہ مُردہ کو زندہ
کرتے تھے کہ یہ وہ نہیں ہیں۔ اور ان کی طرف نظر کرنے میں اس وقت لوگوں کو حیرت
ہوتی تھی جیسے کسی عقل والے کو نظر فکری کے وقت حیرت ہوتی ہے کیونکہ وہ لوگ
ایک شخص بشر کو دیکھتے تھے کہ وہ مردہ کو زندہ کرتا ہے اور یہ فعل زندہ کرنے
کا اللہ تعالیٰ ہی کے لئے خاص ہے اور ان کا زندہ کرنا بھی حیوانوں کا زندہ کرنا نہ تھا
کہ وہ حرکت کرنے لگتے بلکہ وہ لوگ اس زندہ کرنے سے مُردہ کو بولتا ہوا اور کلام
کرتا ہوا دیکھتے تھے اسی واسطے دیکھنے والے کو حیرت ہوتی تھی کیونکہ وہ ایک بشری
صورت کو اثرِ الٰہی سے متصف دیکھتے تھے پھر اسی حیرت نے حضرت عیسیٰ کے
بارے میں بعضوں کو اس پر مجبور کیا کہ وہ حلول کے قائل ہوں اور انھیں کو خدا کہیں
کیونکہ وہ اپنے حکم قُم باذن اللہ سے مُردوں کو زندہ کرتے تھے اور اسی واسطے
وہ لوگ کفر سے منسوب ہوئے کیونکہ کفر کے معنے چھپانے کے ہیں اور ان لوگوں
نے حق تعالیٰ کو جو مُردوں کو زندہ کرتا تھا عیسیٰ علیہ السلام کی صورتِ بشری میں
چھپا ڈالا تھا۔

اسی واسطے اللہ نے فرمایا کہ لقد کفر الذین قالوا ان اللہ ھو
المسیح ابن مریم۔ بیشک وہ لوگ کافر ہیں جو مسیح ابن مریم کو اللہ کہتے ہیں اور
اللہ نے ان لوگوں کو خطا اور کفر میں تمام اور پوری آیت میں جمع کیا ہے اور دو

لوگ فقط ہُوَ اللہ کے کہنے سے کافر نہ ہوئے اور نہ فقط ابن مریمؑ کہنے سے کافر ہوتے۔
(بلکہ مجموع آیت ان اللہ ھو المسیح ابن مریم کے کہنے سے کافر ہوتے) پھر ان لوگوں نے
اللہ سے صورتِ ناسوتیہ بشریہ کی طرف عدول کیا کہ حق تعالےٰ صورت عیسوی کے ضمن میں
مُردوں کو زندہ کرتا تھا اور انھوں نے عدول اور تضمین ابن مریم کے لفظ میں کی ہے
اور وہ صورتِ ناسوتی حسی بیشک ابن مریمؑ کی تھی۔ پھر سننے والے نے خیال کیا کہ انھوں
نے الوہیت کو صورت کی طرف منسوب کیا ہے اور الوہیت کو انھوں نے صورت کا
عین بنایا ہے اور انھوں نے ایسا نہ کیا تھا بلکہ ہویت الٰہی کی صورتِ بشری کے ابتدا میں
لائے تھے جو ابن مریمؑ کی ناسوتی صورت تھی پھر ان لوگوں نے صورت اور اس کے حکم
میں اولاً فرق بیان کیا کہ وہ مثل اللہ کے ہے یا صورت محکوم بہ اور ہویت الٰہی محکوم علیہ
میں انھوں نے فصل ظاہر کیا مگر انھوں نے دوسرے وقت صورت کو محکوم علیہ
کا عین بنایا جیسے کہ جبریلؑ بشری صورت میں تھے اور نفخ نہ تھا۔ پھر جب انھوں نے
مریم میں نفخ کیا تو صورت اور نفخ کے درمیان فصل پایا گیا اور نفخ صورت سے
تھا۔ پس صورت بغیر نفخ کے پائی گئی اس واسطے نفخ صورت کی حد ذاتی نہیں ہے
پھر عیسیٰ علیہ السلام کے بارے میں مذہب والوں میں اختلاف واقع ہوا کہ وہ کیا
تھے۔ پھر جنھوں نے ان کی صورت بشری انسانی کی طرف نظر کی تو وہ ان کو ابن مریم کہتے
ہیں اور جنھوں نے ان کی مثالی بشری صورت کی طرف نظر کی تو وہ ان کو جبریل سے منسوب
کرتے ہیں اور جنھوں نے اُن کے مُردوں کو زندہ کرنے کی طرف نظر کی وہ ان کی روح کو
اللہ کی طرف منسوب کرتے ہیں اور ان کو روح اللہ بولتے ہیں۔ یعنی جن لوگوں میں انھوں
نے پھونکا تھا تو ان میں اسی روحِ الٰہی سے حیات ظاہر ہوتی تھی۔ پس کبھی ان میں حق
تعالیٰ متوہم ہوتا تھا اور کبھی ان میں فرشتہ جبریل متوہم ہوتے تھے اور کبھی ان میں
بشریت اور انسانیت متوہم ہوتی تھی۔ پس وہ ہر دیکھنے والے کے نزدیک اس کے
غلبۂ ظن کے موافق تھے۔ اور وہ کلمۃ اللہ تھے اور وہی روح اللہ تھے اور وہی عبداللہ
(خدا کے بندہ) تھے اور یہ اختلاف صُورِ حسیہ بشریہ میں عیسیٰ علیہ السلام کے سوا دوسروں

میں نہیں ہے بلکہ ہر شخص اپنے صوری باپ کی طرف منسوب ہے اور کوئی شخص صورت بشری میں اپنی روح پھونکنے والے کی طرف منسوب نہیں ہے کیونکہ جب اللہ تعالیٰ جسم انسانی کا تسویہ یعنی درستی کر لیتا ہے تو وہ خود اس میں اپنی روح سے پھونکتا ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ فاذا سویتہ و نفخت فیہ من روحی یعنی جب میں اس جسم کا تسویہ کر دوں اور اس میں اپنی روح پھونکوں۔ پس اس میں روح تکوین اور عینیت کی جہت سے حق تعالیٰ کی طرف منسوب ہوئی اور عیسیٰؑ اس طرح نہیں تھے۔ کیونکہ ان کے جسد اور صورت بشری کا تسویہ نفخ روحی کے ساتھ ہوا اور ان کے بدن کا تسویہ نفخ روحی میں مندرج تھا اور ان کے سوا اور لوگ جیسا میں نے ذکر کیا ان کے مثل نہ تھے۔ (کیونکہ ان کے بدنوں کا تسویہ نفخ روح سے پہلے ہوتا ہے) پس کل موجودات اللہ تعالیٰ کے کلمات ہیں جن کو فنا نہیں ہے یعنی غیر متناہی ہیں کیونکہ وہ سب لفظ "کُن" سے بنے ہیں اور لفظ کُن اللہ تعالیٰ کا کلمہ ہے پس کیا کلمہ حق تعالیٰ کی طرف اسی حیثیت سے منسوب ہے جس حیثیت پر اللہ تعالیٰ کی ذات ہے؟ اور ذات کی ماہیت تم کو معلوم نہیں ہے یا حق تعالیٰ اس کی صورت پر نزول فرماتا ہے جس کو وہ "کُن" کہتا ہے۔ اس تقدیر پر لفظ کُن کا کہنا اس صورت کی عین حقیقت ہوئی جس میں حق تعالیٰ نے نزول فرمایا ہے اور اس میں ظاہر ہوا ہے۔ پس بعض عارف ایک ہی جانب کو اختیار کرتے ہیں (یعنی اللہ ہی لفظ کُن کا متکلم اور خالق اور محی سب تھا) اور بعض لوگ صرف دوسری جانب کو اختیار کرتے ہیں (کہ اللہ لفظ "کُن" کا متکلم تھا اور بندہ خدا کے حکم سے اس کا خالق اور محی تھا) اور یہ مسئلہ بغیر ذوقِ صحیح کے نہیں معلوم ہو سکتا ہے۔

جیسے حضرت ابو یزید نے معلوم کیا تھا جب ایک چیونٹی ان سے مر گئی تھی اور جب انھوں نے اس چیونٹی میں پھونکا تو وہ زندہ ہو گئی۔ پس اس وقت ان کو معلوم ہوا کہ اس کا نافخ یعنی پھونکنے والا کون تھا اور وہ عیسوی مشہد تھے یعنی ان کا مشرب روح اللہ کا مشرب تھا اور ایک حیاتِ معنوی علم سے زندہ کرنا ہوتا ہے پس وہ

حیاتِ الٰہی ذاتی بنفسہٖ عالی اور نوری ہوتی ہے اسی کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ
اومن کان میتاً فاحییناہ وجعلنا لہ نوراً یمشی بہ فی الناس
اور جو شخص کہ مردہ تھا پس میں نے اس کو زندہ کیا اور میں نے اس کے لئے نور بنایا اور
اسی نور سے لوگوں میں آتا جاتا ہے۔ اور جو شخص کہ مردہ نفوس کو حیاتِ علمی سے خاص
مسئلہ سے زندہ کرتا ہے جو علم اللہ کے متعلق ہے تو اسی نے اس کو حیاتِ علمی سے
زندہ کیا اور وہ حیاتِ علمی اس کے لئے نور ہوتی ہے اور وہ اس کے ساتھ لوگوں
میں یعنی اپنے ہم صورتوں اور ہم شکلوں میں چلتا پھرتا ہے۔

فلولاہ ولولانا		لما کان الذی کان
اگر وہ اور ہم لوگ نہ ہوتے		تو یہ جو کچھ کہ ہوا نہ ہوتا
فانا اعبدٌ حقاً		وان اللہ مولانا
اور ہم لوگ واقعی میں بندے ہیں		اور اللہ تعالیٰ ہم لوگوں کا مالک ہے
وانا عینہٗ فاعلم		اذا ما قلت انسانا
اور جب تم عالم کو انسان کبیر کہتے ہو تو ہم ہی لوگ (انسان کامل اور افراد) اس کے عین ہیں۔
فلا تحجب بانسان		فقد اعطاک برھانا
پس تم انسان سے محجوب نہ رہو		کیونکہ کشف اور نقل نے تم کو حجت
		اور برہان دیئے ہیں۔
فکن حقاً وکن خلقاً		تکن باللہ رحمانا
اور تم حق اور خلق دونوں ہو		تاکہ تم اللہ جامع اسماء رحمان کے ساتھ رہو
وغذ خلقہٗ منہ		تکن روحاً وریحاناً
اور تم اس کے خلق کو اسی کی غذا دو		تاکہ تم گل و بلبل کی طرح ہمیشہ خوش رہو
فاعطیناہ ما یبدو		بہ فینا واعطانا
جو کچھ کہ اس کے وجود سے ہم لوگوں میں ظاہر ہوا تھا، اور اس نے ہم لوگوں کو دیا تھا
تو ہم لوگوں نے فنا فی اللہ ہو کر اس کو وہ سب دے دیا۔

فصار الامر مقسوماً — بايّاه وايّانا

پھر امر وجود ہم میں اور اس میں ان چیزوں سے منقسم ہوا ہے جو — ہم نے اس کو اپنے اعیان ثابتہ سے دیا اس نے ہم کو اپنا کمال اور وجود بخشا۔

فاحياه الذی يدری — بقلبی حين احيانا

پھر میرے قلب کو حیات علمی سے اس نے زندہ کیا جو اس کو جانتا تھا۔ — جب اس نے مجھ کو حیات حسیّ سے زندہ کیا تھا۔

وكنا فيه اكواناً — واعياناً وازماناً

اور ہم لوگ علم حق میں اعیان ثابتہ اور عالم ارواح میں اکوان — اور اس صورت الثانی تک پہنچنے میں زمانہ اور دہور تھے۔

وليس بدائم فينا — ولكن ذاك احيانا

اور یہ تجلّی الٰہی ہم لوگوں میں ہمیشہ نہیں ہے — لیکن یہ وقتاً فوقتاً ہوتی ہے۔

اور جو میں نے نفخ کے بارے میں ذکر کیا ہے کہ جبریل علیہ السلام نے بغیر تسویہ جسم کے حضرت عیسیٰ کی روح کو بشری صورت میں پھونکا تو اس پر یہ امر بھی دلالت کرتا ہے کہ حق تعالیٰ نے اپنے کو نفس رحمانی سے موصوف فرمایا ہے اور ہر موصوف کو ضرور ہے کہ اپنی صفت کے جمیع لوازمات کا پابند ہو اور تم کو معلوم ہے کہ نفس کے متنفس میں کیا لوازمات ہیں۔ اسی لئے نفس الٰہی نے عالم کی تمام صورتوں کو قبول کیا پس نفس الٰہی صورِ عالم کے لئے مثل جوہر ہیولیٰ کے ہوا اور یہی نفس رحمانی عین طبیعت ہے۔ پس عناصر بھی صورتِ طبعیہ کی صورتیں ہیں اور جو کچھ کہ عناصر کے اوپر ہیں اور جو کچھ کہ اس سے متولد ہیں وہ سب طبیعت کی صورتیں ہیں اور جو کچھ عناصر کے اوپر ہیں وہ ارواح عالی ہیں جو ساتوں آسمانوں سے اوپر ہیں اور ساتوں آسمانوں کی روحیں اور ان آسمانوں کے اعیان یہ سب عنصری ہیں کیونکہ وہ عناصر کے دھوؤں سے پیدا ہیں جو عناصر سے پیدا ہیں اور جس قدر فرشتے کہ ہر آسمان سے پیدا ہوئے ہیں وہ سب اسی آسمان کے مادّہ سے پیدا ہیں۔ اس واسطے یہ سب عنصری ہیں اور جو ان سے اوپر ہیں وہ سب

بیعی ہیں اور اس سبب سے اللہ نے ان کو یعنی ملاء اعلیٰ کو اختصام سے موصوف کیا ہے وہ اس آیت میں ہے (ماکان علم بالملاء الاعلیٰ اذ یختصمون۔ یعنی ملاء اعلیٰ کے فرشتے عالین کو علم نہ تھا اس واسطے وہ جھگڑتے تھے) کیونکہ طبیعت ایک دوسرے کے مقابل ہے اور وہ تقابل جو اسماء الہٰیہ میں ہیں وہ نسبتیں ہیں انھیں نفس ہی نے دیا ہے کیا تم اس ذات بحت کو نہیں دیکھتے جو ان حکموں اور نسبتوں سے خارج ہے کہ کیسے اس میں اہل عالم سے غنائی ہے۔ اسی واسطے عالم اپنے موجد کی صورت پر ظاہر ہوا۔ اور ان کا موجد نفس الہٰی کے سوائے کوئی دوسرا نہیں ہے پھر اپنی حرارت کے سبب سے اوپر ہوا اور اعلیٰ کا اس کو میلان ہوا اور اپنی برودت اور رطوبت کے سبب سے وہ نیچے ہوا اور اسفل کا اس کو میلان ہوا اور اپنی یبوست کے سبب سے وہ ٹھہرا اور اس کو ثبوت ہوا اور جنبش سے وہ باز رہا۔ پس رسوب برودت اور رطوبت کے سبب سے ہے کیا تم طبیب کو نہیں دیکھتے کہ جب وہ کسی کو دوا پلانا چاہتا ہے تو وہ اس کے پیشاب کو قارورہ میں دیکھتا ہے۔ جب اس نے دیکھا کہ کچھ اجزاء نیچے بیٹھ گئے ہیں اور اس کے قارورہ میں رسوب ہے تو وہ جان لیتا ہے کہ نضج کامل ہو گیا اور اس وقت وہ مریض کو دوا پلاتا ہے تاکہ وہ جلد کامیاب ہو اور طبیعت ہی کے رطوبت اور برودت سے رسوب ہوتا ہے۔ پھر اس شخص انسانی کی مٹی اللہ ہی کے دونوں ہاتھوں سے گوندھی گئی اور وہ دونوں ہاتھ ایک دوسرے کے مقابل ہیں۔ اگرچہ اللہ تعالیٰ کے دو ہاتھ ہیں یعنی برکت والے ہیں لیکن ان دونوں کا فرق مخفی نہیں ہے اور اگر ان دونوں میں فرق نہ ہوتا تو وہ دو کیوں ہوتے کیونکہ طبیعت میں اسی کا اثر ہوتا ہے جو اس کے مناسب اور مقابل ہو غیر کا اثر نہیں ہوتا ہے۔ اور وہ آپس میں مقابل ہیں اسی واسطے اللہ تعالیٰ اس میں دونوں ہاتھوں کو لایا ہے اور جب اللہ نے اس کو دونوں ہاتھوں سے بنایا تو اسی مباشرت یعنی ہاتھ لگانے کے سبب سے اس کا نام بشر رکھا اور یہ وہ مباشرت ہے جو جناب الہٰی میں اس کے ہاتھوں سے لائق ہے اور یہ دونوں ہاتھ وہ ہیں جو ذات باری کی طرف قرآن میں منسوب ہیں

اور یہ محض نوع انسانی کے ساتھ اللہ نے عنایت و کرم کے سبب سے کیا اور اس کے سجدہ سے انکار کرنے والے کو حق تعالیٰ نے فرمایا کہ مامنعک ان تسجد لما خلقتُ بیدیّ استکبرت ام کنت من العالین۔ یعنی کس چیز نے تجھ کو اس کے سجدہ کرنے سے روکا جس کو میں نے اپنے دونوں ہاتھوں (جلال و جمال) سے بنایا کیا تو نے اپنے مثل کے عنصری پر غرور کیا؟ یا تو عنصر والوں سے عالی اور اشرف ہے اور تو ایسا نہیں ہے اور عالین سے وہ فرشتے مراد ہیں جو بذاتہ اعلیٰ اور اولیٰ ہیں اگرچہ وہ طبیعی ہیں لیکن ان کی نورانی خلقت میں عنصر نہیں ہے اور انسان کو اور انواع عنصری پر کوئی وجہ فضیلت کی نہیں ہے مگر اسی قدر کہ وہ مٹی سے بشر بنا ہے۔ پس وہ عناصر کی تمام مخلوق سے عمدہ قسم ہے کیونکہ۔ ان میں دونوں ہاتھوں کی مباشرت اور لگاؤ نہیں پایا گیا ہے پس انسان اپنے مرتبہ میں ارضی و سماوی فرشتوں سے بڑھا ہوا ہے اور ملائکہ عالین نص قرآنی کی دلیل سے اس نوع انسانی سے بہتر اور برتر ہیں پھر جو کوئی نفس الٰہی کو پہچاننا چاہے تو اس کو چاہیئے کہ عالم کو پہچانے۔ کیونکہ حدیث میں ہے من عرف نفسہ فقد عرف ربہ جس نے اپنے نفس کو پہچانا پس اُس نے اپنے رب کو پہچانا اور عالم کے پہچاننے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں حق تعالیٰ کی صورت ظاہر ہے یعنی عالم نفس رحمانی میں ظاہر ہے اور یہ وہ نفس ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے اسماء حسنیٰ سے تنفس لیا ہے اور ان اسماء حسنیٰ کے آثار کے نہ ظاہر ہونے سے وہ کرب پاتا تھا اور ان کے آثار کے ظاہر ہونے سے وہ راحت اور فرحت پاتا ہے پھر اللہ نے ان کے آثار کو اپنے نفس میں موجود کرنے سے اپنے ہی نفس پر منت رکھا پس اس تنفس کا پہلا اثر جناب الٰہی میں پایا گیا۔ پھر رفتہ رفتہ یہ کرب گھٹتا گیا یہاں تک کہ جب کل غموں سے تنفس کے سبب سے راحت حاصل ہوئی تو آخر میں انسان وجود میں

فالکل فی عین النّفس   کالضّوء فی ذات الغلس

پس سب چیزیں عین نفس رحمانی میں ہیں۔   اور یہ وجود محض عارضی ہے جیسے نور تاریک چیزوں میں ہے۔

والعلم بالبرهان في — سلخ النهار لمن نعس

اور حجت اور برہان کا علم آخر حصہ میں
دن کے خواب غفلت میں اور اونگھنے والے کے لئے ہے۔

فيرى الذي قد قلته — رؤيا يدل على النفس

پھر وہ ان باتوں کو جن کو میں نے کہا خواب دیکھتا ہے۔
جو نفس کو بتلاتا ہے اور اس کی تعبیر نفس مذکور کا وجود ہے۔

فيريحه من كل غم — في تلاوته "عبس"

پھر یہ علم و ادراک اس کو ہر غم سے راحت ہے۔
جو عبس و تولی کی تلاوت میں اس کو حاصل ہوا تھا۔

ولقد تجلى للذي — قد جاء في طلب القبس

اور حق تعالیٰ نے اس مسافر کے لئے تجلی کی
جو آگ کی چنگاریوں کی طلب میں آیا تھا۔

فرآه ناراً وهو نور — في الملوك وفي العسس

پھر اس مسافر سالک نے اُس کو نُور دیکھا اور وہ نُور اور افراد اور پاسبانِ دین، اہل سلوک وغیرہ ہی ہے۔
جس کی تجلی سلاطین طریقۂ اقطاب میں ہوتی ہے۔

فاذا فهمت مقالتي — تعلم بانك مبتئس

اور جب تو میری باتوں کو سمجھ لے گا
تو تو جانے گا کہ تو نہایت ہی محتاج اور فقیر ہے۔

لو كان يطلب غير ذا — لرآه فيه وما نكس

اور اگر وہ مسافر سالک یعنی موسیٰ علیہ السلام آگ کے سوا دوسری
چیزوں کو طلب کرتے تو وہ حق تعالیٰ کو اس میں دیکھتے اور سرفرو نہ کرتے۔

اور جب اللہ تعالیٰ نے کلمۂ عیسوی کو اس مقامِ برترین قائم کیا تاکہ ہم لوگ اور

وہ لوگ اس کو جان لیں تو حق تعالیٰ نے اس سے ان باتوں سے استفہام کیا جو اُن کی طرف منسوب ہیں کہ کیا وہ حق میں ہیں یا نہیں باوجودیکہ اللہ تعالیٰ علم اولی ازلی سے جانتا ہے کہ آیا یہ امر واقع ہوا یا نہیں۔ پس اللہ نے فرمایا أَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ اللَّهِ۔ کیا تم نے اے عیسیٰ لوگوں سے کہا کہ مجھ کو اور میری ماں کو اللہ تعالیٰ کے سوائے دو۔ خدا مانو پھر استفہام کرنے والے کے جواب میں ادب ضرور چاہیئے کیونکہ جب حق تعالیٰ نے عیسیٰ علیہ السلام پر اس مقام رفیع اور اس صورت میں تجلی فرمائی تو حکمت مقتضی ہوئی کہ عین جمع میں تفرقہ کے ساتھ جواب دیا جائے تب عیسیٰ علیہ السلام نے فرمایا اور تنزیہہ کو جواب پر مقدم کیا سبحانک تو مخلوق کے حدوث و زوال سے پاک اور صاف ہے اور کاف خطاب سے حق تعالیٰ کی حد کی جس سے خطاب اور روبرو کلام کیا جاتا ہے اور جواب اسی کاف خطاب کو مقتضی ہے مایکون لی۔ نہیں سزاوار ہے مجھ کو یعنی میرے نفس کو انانیت کی جہت سے بغیر تیرے صحیح نہیں ہے۔ ان اقول ما لیس لی بحق کہ میں ان باتوں کو کہوں جو مجھ کو لائق نہیں ہیں۔ ان کنت قلتہ فقد علمتہ اگر میں نے اسی کو کہا ہے تو تو اس کو جانتا ہے۔ کیونکہ تو ہی کہنے والا ہے اور جو کوئی کسی بات کو کہتا ہے تو وہ اپنی کہی ہوئی بات کو جانتا ہے اور تو ہی میری زبان ہے جس سے میں کلام کرتا ہوں چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حق تعالیٰ سے ہم لوگوں کو اخبار الٰہی میں خبر دی ہے کہ اللہ نے فرمایا کہ کنت لسانہ الذی یتکلم بہ میں اس کی زبان ہوتا ہوں جس سے وہ بولتا ہے۔ پس حق تعالیٰ نے اپنی ہویت کو متکلم کی زبان کا عین بنایا اور کلام کو حق تعالیٰ نے اپنے بندہ کی طرف منسوب کیا۔ پس عیسیٰ علیہ السلام خدا کے صالح بندہ نے اپنے جواب کو اس قول پر تمام کیا کہ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي تو ہی میرے نفس کی باتوں کو جانتا ہے اور حق تعالیٰ ہی اس کلام کا متکلم ہے۔ ولا اعلم ما فی نفسک اور میں تیرے نفس کی باتوں کو نہیں جانتا ہوں۔ پس حق تعالیٰ نے عیسیٰ علیہ السلام کی ہویت سے

ان کی عدمی ہویت کی جہت سے علم کی نفی فرمائی اور اس حیثیت سے نفی نہیں فرمائی کہ وہ قایل اور صاحب اثر ہیں۔ کیونکہ اس جہت سے وہ حق ہیں انک انت علّامُ الغُیُوب کیونکہ تو ہی غیبوں کا بڑا جاننے والا ہے اور انت ضمیر فصل اور عماد کو بیان کی تاکید اور اس پر اعتماد کے لئے آئی ہے کیونکہ غیب کو سوائے اللہ کے دوسرا کوئی جانتا ہی نہیں ہے۔ پس عیسیٰ علیہ السلام نے اس میں تفریق اور جمع دونوں کئے اور وحدت اور کثرت دونوں کہے اور وسعت مضیقت یعنی پہنائی اور تنگی دونوں کے قائل ہوئے پھر جواب کے ختم پر فرمایا کہ ماقلت لھم الّا ما امرتنی بہ یعنی میں نے اسی بات کو ان سے کہا جس کا تو نے مجھ کو حکم فرمایا تھا۔ پس پہلی نفی میں انھوں نے یہ اشارہ فرمایا کہ مقام جمع میں عیسیٰ عیسیٰؑ نہیں ہیں پھر استفہام کرنے والے کے ساتھ جواب دینے میں ادب کو ضروری جانا۔

اور اگر وہ ایسا نہ کرتے تو وہ علمِ حقائق کے عالم نہ کہے جاتے حاشا وکلا وہ علم حقائق کے بڑے عالم تھے۔ اسی واسطے انھوں نے کہا الّا ما امرتنی بہ یعنی میں نے وہی کہا جو تو نے فرمایا تھا اور تو ہی میری زبان سے متکلم ہے اور تو ہی میری زبان ہے تم ان روحانی الٰہی تنبیہوں کی طرف نظر کرو کہ یہ کیسی لطیف اور دقیق ہیں ان اعبدوا اللہ یعنی تم اللہ کی عبادت کرو۔ آنحضرتؐ عبادتوں کے اختلاف اور شریعتوں کے مختلف ہونے سے اسم اللہ کو لائے اور کسی اسم کو بغیر دوسرے اسم کے خاص نہ کیا بلکہ ایسے اسم کو لائے جو سب اسموں کو جامع اور کل اسماء کو محیط ہے پھر فرمایا کہ ربی وربکم یعنی وہ ہمارا اور تمھارا سب کا رب ہے اور معلوم ہے کہ اسم اللہ کو ربوبیت کی جو نسبت کسی ایک موجود سے ہے وہی نسبت بعینہٖ دوسرے موجود کی طرف نہیں ہے بلکہ اس سے دوسری نسبت ہے اسی واسطے ربی وربکم کے کہنے میں دو کنایوں کی حضرت عیسیٰؑ نے تفصیل کی۔ ربی میں کنایہ بالمتکلم ہے اور ربکم میں کنایہ بالمخاطب ہے اور حضرت روح اللہ نے الا ما امرتنی بہ سے اپنے نفس کو مامور ثابت

کیا ہے اور ان کی عبودیت کے سوائے اور کوئی چیز مامور نہیں ہے کیونکہ امر اسی وقت ہوتا ہے جب کسی سے نفس فرمانبرداری کا تصور صحیح ہو اگرچہ وہ حکم کی تعمیل نہ کرے اور جب امر الٰہی مراتب کے لحاظ سے نزول کرتا ہے تو انہی مراتب کے حکم سے ہر مرتبہ کا مظہر اس رنگ سے رنگا جاتا ہے جس رنگ کو اس مرتبہ کی حقیقت دیتی ہے۔ پس مامور کے مرتبہ کا بھی حکم ہوتا ہے جو ہر مامور میں ظاہر ہے اور آمر کے مرتبہ کو بھی حکم ہوتا ہے جو ہر آمر میں ظاہر ہے۔ دیکھو حق تعالیٰ فرماتا ہے۔ اقیموا الصلوٰۃ نماز کو قائم کرو۔ پس اس میں حق تعالیٰ آمر ہے اور بندہ مامور ہے اور بندہ کہتا ہے ربّ اغفرلی اے میرے مالک مجھ کو بخش دے۔ پس اس میں بندہ آمر ہے اور حق تعالیٰ مامور ہے پس جس چیز کو حق تعالیٰ بندہ سے بذریعہ حکم کے چاہتا ہے تو یہ بعینہٖ وہی چیز ہے جس کا بندہ حق تعالیٰ سے بذریعہ امر کے طالب ہے اور اسی سبب سے ہر دعا مستجاب ہوتی۔ اور دُعا کا مستجاب ہونا لازمی ہے اگرچہ اس میں تاخیر ہو جائے جیسے کہ بعض مکلفین جو نماز کو قائم کرنے کے مخاطب ہیں اور محل تکلیف میں وہ کھڑے کئے گئے ہیں امر کے ادا کرنے میں تاخیر کرتے ہیں۔ پس یہ مکلفین ایک وقت میں نماز نہیں ادا کرتے اور حکم کی تعمیل میں دیر کرتے ہیں اور پھر دوسرے وقت میں وہ نماز ادا کرتے ہیں۔ اگر ان کو اس پر قدرت حاصل ہوتی ہے۔ پس قبول کرنا اور حکم کو بجالانا ضرور ہے اگرچہ وہ قصد ہی سے ہو۔ پھر حضرت عیسیٰؑ نے فرمایا وکنت علیھم شھیدا مادمت فیھم اور جب تک میں ان میں ہوں ان پر گواہ ہوں اور یہ نہ فرمایا کہ میں اپنے نفس پر اور ان پر گواہ ہوں جیسے اور ربّی و ربّکم فرمایا کیونکہ انبیاء علیھم السلام جب تک کہ قوم میں ہیں ان پر گواہ ہیں۔

فلمّا توفیتنی کنت انت الرّقیب علیھم اور جب تو مجھ کو لے لے یعنی اپنی طرف اٹھالے اور ان کو تو مجھ سے محجوب کر دے اور مجھ کو ان سے محجوب کرے تو تو ان پر بغیر میرے مادہ اور جسم کے محافظ ہے بلکہ تو انھیں کے مادوں میں ان

کا محافظ ہے کیونکہ تو ہی ان کی بصر ہوتا ہے اور وہ خود محافظت کو مقتضی ہے۔ پس انسان کا اپنے نفس کو دیکھنا حق کو دیکھنا ہے اور حضرت عیسیٰ نے حق تعالیٰ کو ان کا محافظ اسم رقیب سے کیا ہے کیونکہ انھوں نے حق تعالیٰ کو ان کا مشاہد بنایا ہے۔ پھر حضرت عیسیٰؑ نے چاہا کہ اپنے اور خدا کے درمیان میں کوئی فرق بیان کریں تاکہ معلوم ہو جائے کہ عیسیٰؑ بندہ ہیں کیونکہ وہ واقعی میں بندہ ہیں اور حق تعالیٰ حق ہے کیونکہ وہی رب ہے۔ اسی واسطے اپنے نفس کے بارے میں انھوں نے فرمایا کہ وہ شہید یعنی گواہ ہے اور حق تعالیٰ کے بارے میں فرمایا کہ وہ رقیب ہے اور ان کو اپنے نفس کے بارے میں مقدم فرمایا اور کہا کہ علیہم شہیداً مادمت فیہم جب تک ان میں ہوں ان پر گواہ ہوں۔ پس ضمیر ہم کو اپنے نفس پر یعنی شہید پر ان پر رحمت کی نظر سے اور اپنے انکسار اور عجز کے لحاظ سے اور حق تعالیٰ کے حضور میں ادب کے پاس سے مقدم کیا اور حق تعالیٰ کے بارے میں ضمیر ہم کو موخر کیا اور فرمایا کہ کنت الرقیب علیہم یعنی تو ان پر محافظ ہے۔

کیونکہ حق تعالیٰ فی المرتبہ کا مستحق ہے پھر یہ بتلا دیا کہ حق تعالیٰ کا سلاوہ اسم رقیب کے وہ نام بھی ہے جس کو عیسیٰ علیہ السلام نے اپنے واسطے فرمایا ہے اور وہ اسم شہید حضرت عیسیٰؑ کے قول وکنت علیہم شہیداً میں ہے پھر حضرت نے فرمایا وانت علیٰ کل شئی شہید اور تو ہر چیز پر شاہد و ناظر ہے۔ پس اس میں کل کا لفظ لائے جو تعمیم کے لئے ہے اور اس کے بعد شئے کا لفظ لائے جو سب نکروں میں زیادہ نکرہ ہے اور پھر اس کے بعد اسم شہید لائے۔ پس حق تعالیٰ ہر مشہود پر اس طرح شاہد ہے جیسے اس مشہود کی حقیقت اس کی شہادت کو مقتضی ہے پس آنحضرتؐ نے اس میں قوم کو متنبہ کر دیا کہ حق تعالیٰ ہی قوم عیسیٰؑ پر شہید ہے اور کنت علیہم شہیداً مادمت فیہم میں یہی شہادت آنحضرتؐ کی مطلوب تھی۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ میں جب تک کہ ان میں ہوں ان پر شاہد ہوں پس حق تعالیٰ کی یہی شہادت وہاں مادۂ عیسوی میں تھی کیونکہ ثابت ہو چکا

ہے کہ وہی ان کی زبان ہے اور وہی ان کی سمع اور بصر ہے۔ پھر اس کے بعد حضرت عیسیٰؑ نے ایک ایسا کلمہ فرمایا جو عیسیٰؑ اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم دونوں کی طرف منسوب ہے۔ حضرت عیسیٰؑ کی طرف اس کے منسوب ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اللہ پاک نے اپنی کتاب میں حضرت عیسیٰؑ سے اس قول کو نقل فرمایا ہے اور حضرت محمدؐ کی طرف اس کے منسوب ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ کلمہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے جس شان و رفعت سے کہ واقع ہوا ہے وہ اپنے محل میں مذکور ہے۔

یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کھڑے ہو کر ایک مرتبہ رات بھر اسی کو بار بار دُہراتے رہے تھے۔ اور اس کے سوا کسی طرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے توجہ نہ فرمائی یہاں تک کہ فجر طلوع ہو گئی۔ اور وہ کلمہ یہ ہے ان تعذبھم فانھم عبادك وان تغفر لھم فانك انت العزیز الحکیم اگر تو ان کو معذب کرے تو وہ لوگ تیرے بندے ہیں اور اگر تو ان کو بخش دے تو تو ہی صاحب عزت اور حکمت ہے اور اس میں (ھُم) ضمیر جمع مذکر غائب ہے جیسے کہ ھو ضمیر واحد مذکر غائب ہے پس مشہود حاضر سے جو مراد ہے یعنی حق تعالیٰ کو تفنن رحمانی سے ظاہر ہے اس سے ان لوگوں کے لئے غیب ہی پردہ ہو جیسا کہ اللہ نے فرمایا ھم الذی کفروا۔ یہاں بھی ضمیر غائب سے فرمایا یعنی یہ وہی لوگ ہیں جو کفر کی اٹر میں ہیں پھر حضرت عیسیٰؑ نے یہاں بھی فرمایا کہ ان تعذبھم ضمیر غائب سے اگر تو ان کو معذب کرے۔ پس یہ غیب جو ضمیر غائب سے سمجھا جاتا ہے تو یہی ان کا عین حجاب ہے جس میں وہ لوگ حق تعالیٰ سے حجاب میں ہیں۔ پس حضرت عیسیٰؑ نے ان کو حق تعالیٰ کو قبل اُن کے حاضر ہونے کے یاد دلایا تاکہ جب وہ لوگ حاضر ہو جائیں تو ان کی استعداد کی سرشت سے ان کے اعیان کے خمیر میں خوب استحکام اور قوت آجائے پھر اس خمیر نے ان کو مثل اپنے کامل کر دیا یا حضرت عیسیٰؑ فرماتے ہیں کہ میں نے ان کو حضور ذکری سے مثل عین حضور کے کر دیا فانھم عبادك کیونکہ وہ لوگ تیرے بندے ہیں اس میں وہ حرف خطاب کو توحید کی نظر سے مفرد لاتے

جن پر وہ لوگ پیشتر تھے اور کوئی ذلت یا خواری بندہ ہونے کی ذلت سے بڑی نہیں ہے کیونکہ ان کو اپنے نفسوں میں تصرف کا اختیار نہیں رہتا ہے بلکہ وہ لوگ اپنے مالک اور سردار کے ارادہ اور حکم پر ہوتے ہیں اور اس کا ان میں کوئی شریک نہیں ہوتا۔ اسی واسطے حضرت مسیح نے عبادک فرمایا اور حرف خطاب کو مفرد لائے اور عذاب سے ان کی ذلت وخواری مراد ہے اور ان کے بندہ ہونے کے سبب سے کوئی شخص ان سے زیادہ ذلیل وخوار نہیں ہے۔ پس جب ان کی ذات خود ذلت وخواری کو مقتضی ہے تو تو ان کو ذلیل وخوار نہ کر کیونکہ وہ لوگ بندہ ہونے کے سبب سے جس حالت غلامی میں کہ اب ہیں تو تو ان کو اس سے زیادہ ذلیل وخوار نہ کرے گا وان تغفر لھم اور اگر تو ان کو عذاب سے محفوظ رکھے جس کے وہ لوگ مخالفت کے سبب سے مستحق ہیں یعنی تو اپنی رحمت کو ان کے لئے خود مغفر بنا جو ان کو عذاب سے بچالے اور چھپالے اور عذاب کو ان سے روک دے فانک انت العزیز کیونکہ تو ہی ان کا روکنے والا اور حامی ہے اور تو ہی ان کا ایسا بچاؤ ہے جو ان سے عذاب کو روک دیتا ہے اور جس بندہ کو حق تعالیٰ یہ اسم عنایت فرماتا ہے تو اس کے اعتبار سے حق تعالیٰ کا مُعِز نام ہوتا ہے اور اس شخص کا نام جس کو یہ نام دیا گیا ہے عزیز ہوتا ہے۔ پھر اس کے لئے حق تعالیٰ منتقم اور معذب کے انتقام اور عذاب کے ارادوں سے روکنے والا بچاؤ ہوتا ہے جس کو عربی میں منیع الحمی کہتے ہیں اور یہاں بھی ضمیر فعل اور عماد کو تاکیداً بیان کے لئے لائے ہیں تاکہ سب آیتیں ایک ہی روش پر ہوں جیسے انک انت علام الغیوب ہے یعنی تو ہی غیب کا بڑا جاننے والا ہے اور کنت انت الرقیب علیھم ہے اور تو ہی ان پر محافظ ہے۔ پس یہاں بھی انک انت العزیز الحکیم فرمایا یعنی تو ہی صاحب عزت اور حکومت ہے پس جس شب کو آنحضرت ﷺ پوری رات اس کو متواتر پلٹ پلٹ کر پڑھتے رہے تھے یہاں تک کہ صبح ہو گئی اور حق تعالیٰ کے دربار میں سوال فرماتے تھے اور اجابت دعا کے طالب تھے تو آپ سے حق تعالیٰ

پر یہ آیت سوال اور الحاح تھی۔ پس اگر رسول اللہ اجابت دعا کو پہلے ہی سوال میں سن لیتے تو کبھی آپ بار بار نہ پڑھتے اور حق تعالیٰ آپ پر امتوں کے استحقاقِ عذاب کو فصل فصل کر کے مفصلاً پیش کرتا تھا اور آپ حق تعالیٰ سے ہر ہر عرض اور ہر ہر عین میں یہ فرماتے تھے کہ ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفرلهم فانك انت العزيز الحكيم۔ یعنی اگر تو ان پر عذاب کرے تو وہ تیرے بندے ہیں اور اگر تو ان کو بخش دے تو تو ہی صاحب عزت اور حکمت ہے اور اگر آنحضرت اس عرض میں دیکھتے کہ حق تعالیٰ ان کو بخشنا اور معاف کرنا نہیں چاہتا ہے تو اللہ تعالیٰ کی مرضی کو اور اس کے جناب کبریائی کے حق کو مقدم رکھتے اور ان پر بد دعا فرماتے اور دعا نہ کرتے۔ پس حق تعالیٰ نے ان پر انھیں گناہوں کو عرض کیا جن کے عفو کے وہ مستحق تھے۔

اور یہ آیت مقتضی تھی کہ آنحضرت بندوں کے کل امور کو حق تعالیٰ کی طرف تفویض کر دیں اور گناہوں کی معافی کی عرض کریں۔ پس آپ نے بھی ایسا ہی فرمایا اور حدیث میں وارد ہے کہ حق تعالیٰ بندہ کی دعائی آواز کو جو وہ حق تعالیٰ سے کرتا ہے دوست رکھتا ہے۔ اسی واسطے وہ دعا کے قبول کرنے میں دیر فرماتا ہے تاکہ بندہ دعا کو مکرر سہ کرر عرض کرے۔ پس یہ محبت کے سبب سے ہے نہ کہ اعراض اور عدم التفاتی سے۔ اور اسی واسطے حضرت عیسیٰ اسم حکیم کو لاتے کیونکہ حکیم وہی ہے جو چیزوں کو ان کی جگہ پر رکھے اور اشیاء کے حقائق کی طلب اور اس کی صفات کے اقتضاء سے وہ اس چیز میں عدول حکمی نہ کرے۔ اور حکیم ہی ترتیب کا جاننے والا ہوتا ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس آیت کے بار بار پڑھنے میں حق کی طرف سے بہت بڑے علم و دانش پر تھے۔ پس جو شخص کہ اس آیت کو پڑھے اس کو اسی طرح پڑھنا چاہیے جیسا کہ رسول اللہ نے پڑھا اور اگر ایسا نہ ہو سکے تو آیت پر ٹھہر جانا بہتر ہے اور جب اللہ تعالیٰ بندہ کو کسی امر کے کہنے کی توفیق دیتا ہے تو وہ اسی وقت توفیق دیتا ہے جب وہ اس کے قبول کرنے کا اور اس کی حاجت

کو پورا کرنے کا ارادہ کر لیتا ہے اور کوئی شخص دعا کے قبول ہونے میں جلدی نہ کرے کیونکہ اس کی توفیق خود اس کے قبول ہونے کو مقتضی اور شامل ہے اور چاہیئے کہ دعا کرنے والا اپنی دعا میں کل حالات میں مواظبت اور استمرار کرے جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے اس آیت پر اس شب میں مواظبت کی تاکہ اپنے کان سے یا اپنی قوت سامعہ سے اجابت کو سن لیں جس طرح وہ چاہیں یا جس طرح حق تعالیٰ ان کو اجابت دعا کو سنا دے کیونکہ اگر وہ تم کو زبان کے سوال کا بدلہ دیگا تو وہ تم کو تمھارے ہی کان سے سنوا دیگا اور اگر وہ تم کو سوال کے معنے سے جزا دے گا تو وہ تم کو تمھاری ہی روح سامعہ سے سنوا دے گا (یعنی قلب کو اطمینان اور تسکین دیگا جو قبول ہونے کی دلیل ہے)۔

---

١٦ ـ فص حكمة رحمانية في كلمة سليمانية

« إنه » يعني الكتاب « من سليمان » « وإنه » أي مضمون الكتاب « بسم الله الرحمن الرحيم » . فأخذ بعض الناس في تقديم اسم سليمان على اسم الله تعالى ولم يكن كذلك. وتكلموا في ذلك بما لا ينبغي مما لا يليق بمعرفة سليمان عليه السلام بربه . وكيف يليق ما قالوه وبلقيس تقول فيه « ألقي إلي كتاب كريم » أي يكرم عليها . وإنما حملهم على ذلك ربما تمزيق كسرى كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ وما مزقه حتى قرأه كله وعرف مضمونه . فكذلك كانت تفعل بلقيس لو لم توفق لما وفقت له . فلم يكن يحمي الكتاب عن الاحراق لحرمة صاحبه تقديم اسمه عليه السلام على اسم الله عز وجل ولا تأخيره. (٦٤ ـ ا)

فأتى سليمان بالرحمتين: رحمة الامتنان ورحمة الوجوب اللتان هما الرحمن الرحيم فامتن بالرحمن وأوجب بالرحيم . وهذا الوجوب من الامتنان. فدخل الرحيم في الرحمن دخول تضمن. فإنه كتب على نفسه الرحمة سبحانه ليكون ذلك للعبد بما ذكره الحق من الأعمال التي يأتي بها هذا العبد ، حقاً على الله تعالى أوجبه له على نفسه يستحق بها هذه الرحمة ــ أعني رحمة الوجوب. ومن كان من العبيد بهذه المثابة فإنه يعلم مَنْ هو العامل منه. والعمل مقسَّم على ثمانية أعضاء من الإنسان وقد أخبر الحق أنه تعالى هُويّة كل عضو منها ، فلم يكن العامل غير الحق ، والصورة للعبد ، والهوية مدرجة فيه أي في اسمه لا غير لأنه تعالى عين ما ظهر . وسمي خلقاً وبه كان الاسم الظاهر والآخر للعبد ؛ وبكونه لم يكن ثم كان. وبتوقف ظهوره عليه وصدور العمل منه كان الاسم الباطن والأول . فإذا رأيت الخلق رأيت الأول والآخر والظاهر والباطن . وهذه معرفة لا يغيب عنها سليمان ؛ بل هي من المُلْك الذي لا ينبغي لأحد من بعده ، يعني الظهور به في عالم الشهادة فقد أُوتي محمد صلى الله عليه وسلم ما أوتيه سليمان ، وما ظهر به : فمكّنه الله تعالى تمكين قهر من العفريت (٦٤ ـ ب) الذي جاءه بالليل لنفتك به فهمَّ بأخذه وربطه بسارية من سواري المسجد حتى يصبح فتلعب به ولدان المدينة

فتذكر دعوة سليمان عليه السلام فرده الله خاسئاً ، فلم يظهر عليه السلام بما أقدر عليه وظهر بذلك سليمان . ثم قوله « ملكاً » فلم يعم ، فعلمنا أنه يريد ملكاً ما . ورأيناه قد شورك في كل جزء من الملك الذي أعطاه الله ، فعلمنا أنه ما اختص إلا بالمجموع من ذلك ، وبحديث العفريت ، أنه ما اختص إلا بالظهور . وقد يختص بالمجموع والظهور . ولو لم يقل صلى الله عليه وسلم في حديث العفريت « فأمكنني الله منه » لقلنا إنه لما هم بأخذه ذكّره الله دعوة سليمان ليعلم أنه لا يُقدره الله على أخذه . فرده الله خاسئاً . فلما قال فأمكنني الله منه علمنا أن الله تعالى قد وهبه التصرف فيه . ثم إن الله ذكّره فتذكر دعوة سليمان فتأدب معه ، فعلمنا من هذا أن الذي لا ينبغي لأحد من الخلق بعد سليمان الظهور بذلك في العموم . وليس غرضنا من هذه المسألة إلا الكلام والتنبيه على الرحمتين اللتين ذكرهما سليمان في الاسمين اللذين تفسيرهما بلسان العرب الرحمن الرحيم . فقيد رحمة الوجوب (٦٥ ا) وأطلق رحمة الامتنان في قوله تعالى « ورحمتي وسعت كل شيء » حتى الأسماء الإلهية ، أعني حقائق النسب . فامتن عليها بنا . فنحن نتيجة رحمة الامتنان بالأسماء الالهية والنسب الربانية . ثم أوجبها على نفسه بظهورنا لنا وأعلمنا أنه هويتنا لنعلم أنه ما أوجبها على نفسه إلا لنفسه . فما خرجت الرحمة عنه . فعلى من امتن وما ثَمَّ إلا هو؟ إلا أنه لا بد من حكم لسان التفصيل لما ظهر من تفاضل الخلق في العلوم ، حتى يقال إن هذا أعلم من هذا مع أحدية العين . ومعناه معنى نقص تعلق الارادة عن تعلق العلم ، فهذه مفاضلة في الصفات الإلهية ، وكمال تعلق الإرادة وفضلها وزيادتها على تعلق القدرة . وكذلك السمع والبصر الإلهي : وجميع الأسماء الإلهية على درجات في تفاضل بعضها على بعض . كذلك تفاضُلُ ما ظهر في الخلق من أن يقال هذا أعلم من هذا مع أحدية العين . وكما أن كل اسم إلهي إذا قدمته سميته بجميع الأسماء ونعته بها ، كذلك فيما يظهر من الخلق فيه أهلية كل ما فوضل به . فكل جزء من العالَم مجموع العالَمَ ، أي هو قابل للحقائق متفرقات العالم كله ، فلا يقدح قولنا إن زيداً دون عمرو في العلم أن تكون هوية الحق عين زيد وعمرو ، وتكون (٦٥ ب) في عمرو أكمل وأعلم منه في زيد ، كما تفاضلت الأسماء الإلهية وليست غير الحق . فهو تعالى من حيث هو

عالم أعم في التعلق من حيث ما هو مريد وقادر ، وهو هو ليس غيره . فلا تعلمه هنا يا ولي وتجهله هنا ، وتثبته هنا وتنفيه هنا إلا إن أثبتّه بالوجه الذي أثبت نفسه ، ونفيتَه عن كذا بالوجه الذي نفى نفسه كالآية الجامعة للنفي والإثبات في حقه حين قال « ليس كمثله شيء » فنفى ؛ « وهو السميع البصير » فأثبت بصفة تعم كل سامع بصير من حيوان . وما ثَمّ إلا حيوان إلا أنه بطن في الدنيا عن إدراك بعض الناس ، وظهر في الآخرة لكل الناس ، فإنها الدار الحيوان ، وكذلك الدنيا إلا أن حياتها مستورة عن بعض العباد ليظهر الاختصاص والمفاضلة بين عباد الله بما يدركونه من حقائق العالم . فمن عم إدراكه كان الحق فيه أظهر في الحكم ممن ليس له ذلك العموم . فلا تُحجب بالتفاضل وتقول لا يصح كلام من يقول إن الخلق هوية الحق بعد ما أريتك التفاضل في الأسماء الإلهية التي لا تشك أنت أنها هي الحق ومدلولها المسمى بها وليس إلا الله تعالى . ثم إنه كيف يقدّم سليمان اسمه على اسم الله كما زعموا (٦٦ ا) وهو من جملة من أوجدته الرحمة : فلا بد أن يتقدم الرحمنُ الرحيمُ ليصح استناد المرحوم . هذا عكس الحقائق : تقديم من يستحق التأخير وتأخير من يستحق التقديم في الموضع الذي يستحقه . ومن حكمة بلقيس وعلو علمها كونها لم تذكر من ألقى إليها الكتاب ؛ وما عملت ذلك إلا لتعلم أصحابها أن لها اتصالاً إلى أمور لا يعلمون طريقها ، وهذا من التدبير الإلهي في الملك ، لأنه إذا جهل طريق الإخبار الواصل للملك خاف أهل الدولة على أنفسهم في تصرفاتهم ، فلا يتصرفون إلا في أمر إذا وصل إلى سلطانهم عنهم يأمنون غائلة ذلك التصرف . فلو تعين لهم على يدي من تصل الأخبار إلى ملكهم لصانعوه وأعظموا له الرشا حتى يفعلوا ما يريدون ولا يصل ذلك إلى ملكهم . فكان قولها « ألقي إلي » ولم تسم من ألقاه سياسة منها أورثت الحذر منها في أهل مملكتها وخواص مدبريها ؛ وبهذا استحقت التقدم عليهم . وأما فضل العالم من الصنف الإنساني على العالم من الجن بأسرار التصريف وخواص الأشياء فمعلوم بالقدر الزماني : فإن رجوع الطرف (٦٦ ب) إلى الناظر به أسرع من قيام القائم من مجلسه ، لأن حركة البصر في الإدراك إلى ما يدركه أسرع من حركة الجسم

بما يتحرك منه ، فإن الزمان الذي يتحرك فيه البصر عين الزمان الذي يتعلق ببصره مع بعد المسافة بين الناظر والمنظور : فإن زمان فتح البصر زمان تعلقه بفلك الكواكب الثابتة ، وزمان رجوع طرفه إليه هو عين زمان عدم إدراكه . والقيام من مقام الانسان ليس كذلك : أي ليس له هذه السرعة . فكان آصف ابن برخيا أتم في العمل من الجن ؛ فكان عين قول آصف بن برخيا عين الفعل في الزمن الواحد. فرأى في ذلك الزمان بعينه سليمانُ عليه السلام عرشَ بلقيس مستقراً عنده لئلا يتخيل أنه أدركه وهو في مكانه من غير انتقال، ولم يكن عندنا باتحاد الزمان انتقال ، وإنما كان إعدام وإيجاد من حيث لا يشعر أحد بذلك إلا من عرفه وهو قوله تعالى « بل هم في لبْس من خلق جديد. ولا يمضي عليهم وقت لا يرون فيه ما هم راءون له . وإذا كان هذا كما ذكرناه ، فكان زمان عدمه (أعني عدم العرش) من مكانه عين وجوده عند سليمان ، من تجديد الخلق مع الأنفاس . ولا (٦٧ - ا) علم لأحد بهذا القدر ، بل الانسان لا يشعر به من نفسه أنه في كل نَفَس لا يكون ثم يكون. ولا تقل « ثُم » تقتضي المهلة ، فليس ذلك بصحيح ، وإنما « ثم » تقتضي تقدم الرتبة العليّة عند العرب في مواضع مخصوصة كقول الشاعر :

كهز الرديني ثم اضطرب

وزمان الهز عين زمان اضطراب المهزوز بلا شك . وقد جاء بثم ولا مهلة . كذلك تجديد الخلق مع الأنفاس : زمان العدم زمان وجود المثل كتجديد الأعراض في دليل الأشاعرة . فإن مسألة حصول عرش بلقيس من أشكال المسائل إلا عند من عرف ما ذكرناه آنفاً في قصته . فلم يكن لآصف من الفضل في ذلك إلا حصول التجديد في مجلس سليمان عليه السلام . فما قطع العرشُ مسافة ، ولا زويت له أرض ولا خرقها لمن فهم ما ذكرناه . وكان ذلك على يدي بعض أصحاب سليمان ليكون أعظمَ لسليمان عليه السلام في نفوس الحاضرين من بلقيس وأصحابها . وسبب ذلك كون سليمان هبة الله تعالى لداود من قوله تعالى « ووهبنا لداود سليمان » . والهبة عطاء الواهب بطريق الإنعام (٦٧ - ب) لا بطريق الوفاق أو

الاستحقاق . فهو النعمة السابغة والحجة البالغة والضربة الدامغة . وأما علم
فقوله تعالى « ففهمناها سليمان » مع نقيض الحكم « وكلا آتاه الله حكماً وعلماً »
فكان علم داود علماً مؤتى آتاه الله ، وعلم سليمان علم الله في المسألة إذ كان
الحاكم بلا واسطة . فكان سليمان ترجمان حق في مقعد صدق . كما أن المجتهد
المصيب لحكم الله الذي يحكم به الله في المسألة لو تولاها بنفسه أو بما يوحي
لرسوله له أجران ، والمخطىء لهذا الحكم المعين له أجر مع كونه علماً وحكماً .
فأعطيت هذه الأمة المحمدية رتبة سليمان عليه السلام في الحكم
ورتبة داود عليه السلام . فما أفضلها من أمة . ولما رأت بلقيس عرشها
مع علمها ببعد المسافة واستحالة انتقاله في تلك المدة عندها ، « قالت كأنه هو »
وصدقت بما ذكرناه من تجديد الخلق بالأمثال ، وهو هو ، وصدق الأمر ، كما
أنك في زمان التجديد عين ما أنت في الزمن الماضي . ثم إنه من كمال علم سليمان
التنبيه الذي ذكره في الصرح . فقيل لها « ادخلي الصرح » وكان صرحاً أملس
لا أمت فيه من زجاج . فلما رأته حسبته لجة أي ماء ، « فكشفت عن
ساقيها » حتى لا يصيب الماء ثوبها . فنبهها (٦٨ - ١) بذلك على أن عرشها الذي
رأته من هذا القبيل . وهذا غاية الإنصاف . فإنه أعلمها بذلك إصابتها في قولها
« كأنه هو » . فقالت عند ذلك « رب إني ظلمت نفسي وأسلمت مع سليمان » :
أي إسلام سليمان : « لله رب العالمين » . فما انقادت لسليمان وإنما انقادت لله رب
العالمين ، وسليمان من العالمين . فما تقيدت في انقيادها كما لا تتقيد الرسل في
اعتقادها في الله ، بخلاف فرعون فإنه قال « رب موسى وهارون » وإن كان
يلحق بهذا الانقياد البلقيسي من وجه ، ولكن لا يقوى قوته فكانت أفقه
من فرعون في الانقياد لله وكان فرعون تحت حكم الوقت حيث قال « آمنت
بالذي آمنت به بنو إسرائيل » . فخصص ، وإنما خصص لما رأى السحرة قالوا
في إيمانهم بالله « رب موسى وهارون » . فكان إسلام بلقيس إسلام سليمان
إذ قالت « مع سليمان » فتبعته . فما يمر بشيء من العقائد إلا مرت به معتقدة
ذلك . كما نحن على الصراط المستقيم الذي الرب عليه لكون نواصينا في يده
ويستحيل مفارقتنا إياه . فنحن معه بالتضمين ، وهو معنا بالتصريح ،

بإنه قال « وهو معكم أينما كنتم ». ونحن معه بكونه آخذاً بنواصينا . فهو تعالى مع نفسه حيثما مشى بنا من صراطه. فما أحد من العالم الا على صراط مستقيم ، وهو صراط الرب تعالى. وكذا علمت بلقيس من سليمان فقالت « لله رب العالمين » وما خصصت عالماً من عالم (٦٨ - ب) . وأما التسخير الذي اختص به سليمان وفضل به غيره وجعله الله له من الملك الذي لا ينبغي لأحد من بعده فهو كونه عن أمره . فقال « فسخرنا له الريح تجري بأمره ». فما هو من كونه تسخيراً ؛ فإن الله يقول في حقنا كلنا من غير تخصيص « وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعاً منه » . وقد ذكر تسخير الرياح والنجوم وغير ذلك ولكن لا عن أمرنا بل عن أمر الله . فما اختص سليمان – إن عقلت – إلا بالأمر من غير جمعية ولا همة ، بل بمجرد الأمر . وإنما قلنا ذلك لأنا نعرف أن أجرام العالم تنفعل لهمم النفوس إذا أقيمت في مقام الجمعية . وقد عاينا ذلك في هذا الطريق. فكان من سليمان مجرد التلفظ بالأمر لمن أراد تسخيره من غير همة ولا جمعية . واعلم أيدنا الله وإياك بروح منه ، أن مثل هذا العطاء إذا حصل للعبد أي عبد كان فإنه لا ينقصه ذلك من ملك آخرته ، ولا يحسب عليه ، مع كون سليمان عليه السلام طلبه من ربه تعالى . فيقتضي ذوق الطريق أن يكون قد عجل له ما ادخر لغيره ويحاسب به إذا أراده في الآخرة . فقال الله له « هذا عطاؤنا » ولم يقل لك ولا لغيرك ؛ « فامنن » أي أعط « أو أمسك بغير حساب ». فعلمنا من ذوق الطريق أن سؤاله ذلك كان عن أمر ربه . والطلب إذا وقع عن الأمر الإلهي كان الطالب له الأجر التام على طلبه . والباري تعالى إن شاء (٦٩ - ا) قضى حاجته فيما طلب منه وإن شاء أمسك ، فإن العبد قد وفى ما أوجب الله عليه من امتثال أمره فيما سأل ربه فيه ؛ فلو سأل ذلك من نفسه عن غير أمر ربه له بذلك لحاسبه به. وهذا سار في جميع ما يسأل فيه الله تعالى ؛ كما قال لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم « قل رب زدني علماً ». فامتثل أمر ربه فكان يطلب الزيادة من العلم حتى كان إذا سيق له لبن يتأوله علماً كما تأول رؤياه لما رأى في النوم أنه أوتي بقدح لبن فشربه وأعطى فضله عمر بن الخطاب . قالوا فما أولته قال العلم. وكذلك

لما أُسري به أتاه الملك بإناء فيه لبن وإناء فيه خمر فشرب اللبن فقال له الملك أصبت الفطرة أصاب الله بك أمتك. فاللبن متى ظهر فهو صورة العلم، فهو العلم تمثل في صورة اللبن كجبريل تمثل في صورة بشر سوي لمريم. ولما قال عليه السلام «الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا» نبّه على أنه كل ما يراه الإنسان في حياته الدنيا إنما هو بمنزلة الرؤيا للنائم: خيال فلا بد من تأويله.

إنما الكون خيـــال وهو حق في الحقيقة
والذي يفهم هـــذا حاز أسرار الطريقة

فكان صلى الله عليه وسلم إذا قدّم له لبن قـــال «اللهم بارك لنا فيه وزدنا منه» (٦٩ – ب) لأنه كان يراه صورة العلم، وقد أُمر بطلب الزيادة من العلم؛ وإذا قدم له غير اللبن قال اللهم بارك لنا فيه وأطعمنا خيراً منه. فمن أعطاه الله ما أعطاه بسؤال عن أمر إلهي فإن الله لا يحاسبه به في الدار الآخرة، ومن أعطاه الله ما أعطاه بسؤال عن غير أمر إلهي فالأمر فيه إلى الله، إن شاء حاسبه وإن شاء لم يحاسبه. وأرجو من الله في العلم خاصة أنه لا يحاسبه به. فإن أمره لنبيه عليه السلام بطلب الزيادة من العلم عين أمره لأمته: فإن الله يقول «لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة». وأي أسوة أعظم من هذا التأسّي لمن عقـــل عن الله تعالى. ولو نبّهنا على المقام السليماني على تمامه لرأيت أمراً يهولك الاطلاع عليه فإن أكثر علماء هذه الطريقة جهلوا حالة سليمان ومكانته وليس الأمر كمـــا زعموا.

(تشریحات)

سولھویں حکمت

رحمانیہ کی فص کلمہ سلیمانیہ

کلمہ سلیمانیہ کو حکمتِ رحمانیہ سے مخصوص کرنے کی حکمت یہ ہے کہ حضرت سلیمانؑ کو اللہ تعالیٰ نے رحمت کی تمام اقسام کے ساتھ مخصوص فرمایا۔ رحمت کی اقسام سے ہماری مراد رحمتِ خاصہ، رحمت عامہ، رحمتِ ذاتیہ، رحمتِ صفاتیہ ہے، ہر شے کا وجود چونکہ رحمتِ الٰہی پر منحصر ہے، اور اس لحاظ سے ہم وجود کو رحمتِ عامہ سے تعبیر کر سکتے ہیں، مگر اس تعمیم میں بھی ایک تخصیص ہے اور یہ کہ حضرت سلیمانؑ کو اللہ تعالیٰ نے وجودِ تام سے کامل ترین وجود کے ساتھ مخصوص فرمایا تھا، کامل ترین وجود سے ہماری مراد سلیمانؑ کی وہ استعدادِ کمال ہے، جس کا ظہور نبوت، ولایت اور خلافت کی صورت میں آپ سے ہوا، اور یہی وہ استعداد ہے جو رحمت خاصہ اور رحمتِ عامہ اور رحمت ذاتیہ وصفاتیہ کو شامل ہے۔ اللہ تعالیٰ کی ظاہری اور باطنی نعمتیں عطیات اور مواہب آپ کے شریکِ حال تھے۔

عالم سفلی اور جو کچھ عالم سفلی میں از قسم معادن، نباتات حیوانات ہے وہ سب آپ کے تحت تسخیر کر دیا گیا تھا۔ عالم علوی اور عالم علوی میں از قسم مدادات نوریہ، قہریہ ولطفیہ جو کچھ ہے ان سے آپ کی تائید کی گئی۔ اس رحمت صفاتیہ در رحمتِ خاصہ در رحمتِ عامہ کی تفصیلات بہت طویل ہیں۔ مثلاً سلطنتِ کاملہ، مملکتِ عامہ اور تمام روئے زمین پر آپ کا تصرف تامہ، ہر شے پر حسب منشا اطلاع پانا، سمندروں اور ہوا پر آپ کا حکم ہونا، اسی طرح آگ کا مسخر ہونا۔ اور شیاطین ناری کا تحتِ فرمان ہونا، پرندوں کی زبان سمجھنا، یہ وہ چیزیں ہیں جن کو قرآن کی زبان میں آپ پر فضلِ مبین فرمایا گیا ہے۔ غرض

کہ اللہ تعالیٰ نے عالمِ علوی کو بھی حضرت سلیمانؑ کا مسخر فرمایا اور عالمِ کون کو بھی آپ کا مسخر فرمایا۔

دوسری وجہ کلمۂ سلیمانیہ کو حکمتِ رحمانیہ سے مخصوص کرنے کی یہ ہوسکتی ہے کہ حضرت سلیمانؑ نے جو مکتوب بلقیس کی طرف بھیجا اس کا آغاز بسم اللہ الرحمن الرحیم سے ہوا تھا۔ رحمتِ الٰہی جو اسمِ رحمان کے توسط سے مخلوق کی طرف متوجہ ہوتی ہے، اسکی مثال میں شیخؒ نے فرمایا ہے کہ جس طرح سانس مختلف مخارج سے گذرتی ہے تو لفظ یا کلمہ بنتا ہے، اسی طرح شانِ رحمانیہ کے ہمیشہ اثر کرتے رہنے کو نفسِ رحمانی کہتے ہیں، اور ہر مخلوق کو جو کلمۂ کُن سے بتوسطِ نفسِ رحمانی پیدا ہوتا ہے، کلمۃ اللہ کہتے ہیں۔

رحمت کی دو قسمیں ہیں۔ ایک امتنانی، دوسری وجوبی۔ امتنانی اسمِ رحمان سے متعلق ہے اور وجوبی اسمِ رحیم سے متعلق ہے۔ رحمتِ امتنانی کسی امر کی جزا نہیں ہے بلکہ وہ ہر امر اور ہر عامل کے وجود پر سابق ہے۔ اور رحمتِ وجوبی کسی عمل کی جزا یا کسی عمل کے ثواب کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے۔ مگر چونکہ حق تعالیٰ ہر عامل کی ہویت ہے، اور وہی فاعلِ حقیقی ہے۔ اس لحاظ سے وہ رحمت جو حق تعالیٰ نے اپنے آپ پر واجب فرمائی ہے حقیقتاً اسی سے ہے، اسی کے لئے ہے، اس کا غیر ہے کون جس کے لئے وہ رحمت اپنے نفس پر واجب فرمائے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ نے اپنے آپ پر جزائے عمل کو واجب کر لیا ہے۔ تو یہ واجب کر لینا بھی ایک قسم کا امتنان ہے۔ کیونکہ کسی غیر نے اس کو واجب نہیں کیا اور نہ کسی غیر کے لئے یہ رحمت واجب ہوئی۔ رحمتِ امتنانی سے وجود ملتا ہے جیسا کہ فرمایا گیا۔

وَرَحْمَتِیْ وَسِعَتْ كُلَّ شَیْءٍ

شانِ رحمانیت کا اثر ممکنات اور مخلوقات پر ہی نہیں پڑتا، بلکہ اس کا اثر اسمائے الٰہیہ پر بھی پڑتا ہے۔ اسمائے الٰہیہ کے مظاہر پیدا کئے جاتے ہیں تو ان کے کمالات نمایاں ہوتے ہیں۔ گویا مظاہر کا پیدا کرنا اسمائے الٰہیہ پر رحم کرنا ہے۔ اور اس فص میں شیخؒ نے کہیں فرمایا ہے کہ اسمائے الٰہیہ کا مظاہرِ خلقیہ پر امتنان ہے، اور مظاہر خلقیہ کا اسمائے

الٰہیہ پر امتنان ہے۔

اس فص میں شیخ رضؓ نے مخلوقات کے باہمی تفاضل سے بھی بحث کی ہے۔ اس بحث میں یہ سوال مضمر ہے کہ ذاتِ واجب کے سوا، جب موجود بالذات کوئی بھی نہیں ہے تو خارج میں ذاتِ حق ہی موجود ہے، وہی موجودات کی ہویت ہے، عالمِ کثرت اسی سے منتزع ہے۔ پھر بعض سے بعض افضل کیوں ہیں؟ شیخؒ فرماتے ہیں کہ یہ ان کے حقائق یا دلہ اعیان ثابتہ کا تقاضا ہے۔

غور سے دیکھا جائے تو خود اسمائے الٰہیہ میں باہمی تفاضل ہے۔ حیات تمام صفات کی اصل ہے، حیات کے بعد علم کا مرتبہ ہے، علم ارادے پر سابق بھی ہے اور حاکم بھی ہے۔ ارادے کی حکومت قدرت پر ہے۔ علم کے بعد ارادہ ہوتا ہے، ارادے سے تعیین ہوتی ہے، پھر قدرت اپنا عمل کرتی ہے۔ ایسا نہیں ہو سکتا کہ قدرت پہلے عمل کرے پھر ارادہ متعین ہو، پھر علم میں آئے۔ اس لحاظ سے اسمائے الٰہیہ میں تفاضل ہے۔ اسلئے حقائق مخلوقات میں جو تفاضل پایا جاتا ہے اس تفاضل کی اصل اس کا منشاء اور اس کا منتزع حقائق اسمائیہ ہی تو ہیں۔

ہم نے نبوت ولایت اور خلافت کو رحمتِ ذاتیہ وصفاتیہ سے مخصوص کیا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ حضرت سلیمانؑ کو اللہ تعالیٰ نے خلافتِ ارضی سے مشرف فرمایا۔ اور آپ کی یہ دعا قبول فرمائی، کہ:-

"اے اللہ تعالیٰ مجھ کو ایسی مملکت اور سلطنت عطا فرما کہ میرے بعد اس کا مستحق کوئی بھی نہ ہو" (ایسی سلطنت کسی اور کو نہ ملے)

یہ ایک ایسی دعا ہے جس میں خلافتِ الٰہیہ کے کامل ترین مظہر ہونے کی درخواست حضرت سلیمانؑ کی طرف سے پیش کی گئی، دراصل یہ دعا آپ کی استعدادِ کلی کی ترجمان ہے۔ اور استعدادِ کلی عطیۂ الٰہی ہے۔ اس کے معنیٰ یہ ہیں کہ یہ دعا جو حضرت سلیمانؑ نے فرمائی یہ اس فطری استعداد کا اقتضاء تھا۔ اور واہبِ فطرت نے آپ کی زبان سے یہ کلمات دعاء ادا کرائے۔ گویا یہ دعا امتثالِ امر تھا۔ ورنہ قاعدۂ کلیہ ہے کہ اس قسم کی دعاؤں

سے جو چیز عطا ہوتی ہے۔ تو آخرت کے عطیات میں نقصان اور کمی واقع ہوتی ہے اور اس کا محاسبہ کیا جاتا ہے۔ اس کے برخلاف اگر اللہ تعالیٰ خود کوئی نعمت عطا فرمائے یا کسی نعمت کے طلب کرنے کا حکم دیتا ہے تو اسکی ذمہ داری دعا کرنے والے پر عاید نہیں ہوتی اور نہ اس دعا کرنے والے کے مراتب میں کسی قسم کی کمی آتی ہے۔

پس ذوقِ صحیح سے معلوم ہوتا ہے کہ سلیمانؑ کو اللہ تعالیٰ کا حکم ہوا تھا کہ وہ اس ملکِ عظیم کے (حصول کے) لیئے دعا کریں۔

ملکِ سباء سے تختِ بلقیس، دربارِ سلیمانی میں موجود ہوتا ہے۔ اس ضمن میں خوارق عادات پر مختصر سی روشنی ڈال دینا ضروری معلوم ہوتا ہے۔ خوارق عادات کے مختلف اسباب ہوتے ہیں اور اقسام بھی مختلف ہی ہوتے ہیں۔ پتھروں کی ارواح درختوں کی ارواح، جنات کی ارواح، ستاروں کی ارواح اور شیاطین کی ارواح کو قوتِ ارادی سے لوگ مسخر کر لیتے ہیں اس تسخیر میں بعض اوقات اعمال واشغال سے مدد لیتے ہیں، آیاتِ قرآنی اور اسمائے الٰہیہ سے مدد لیتے ہیں، ان سب چیزوں کے برعکس کرامت اور معجزات میں انسان کی قوتِ ارادی اور اس کے اعمال و اشتغال وغیرہ کو کچھ دخل نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ اپنے مقرب اور محبوب بندے کے اعزاز کے لیئے اعجازِ قدرت دکھاتا ہے۔ نہ کسی ہمت کی ضرورت نہ کسی توجہ کی حاجت۔ بظاہر انسانی پیکر سے مافوق العادت چیزوں کا ظہور ہوتا ہے۔ مگر بباطن قدرت الٰہی کار فرما ہوتی ہے۔ مرتبۂ خلافت میں خلیفہ صاحبِ امر ہوتا ہے اور زمین و آسمان میں جتنی چیزیں ہیں وہ اللہ کی طرف سے اس بات پر مامور ہیں کہ خلیفۃ اللہ کے امر کی سماعت و اطاعت کریں اور اس طور پر حضرت سلیمان صاحبِ امر تھے، نہ تو وہ کسی کام میں ہمت صرف کرتے تھے نہ اسمائے الٰہیہ سے کسی کام میں مدد لیتے تھے۔ صرف حکم دیتے تھے اور معاً وہ چیز ہو جاتی تھی۔

آدم علیہ السلام کے حق میں استقرارِ خلافت، ابلیس جنی کے علی الرغم ہوا۔ یہ استقرارِ خلافت آدم علیہ السلام کی علمی برتری کی بنا پر تھا، وہ اسمائے کلیہ کے عالم تھے۔ دربارِ سلیمانؑ میں ایک بار ان میں پھر یہ مقابلہ ہوا۔ جب کہ عفریت جنی نے تخت

بلقیس کے لانے میں حضرت سلیمانؑ سے یہ عرض کیا :-

انا اٰتیک بہٖ قبل ان تقوم من مقامک ط

"یعنی میں آپ کی خدمت میں اس تخت کے ساتھ حاضر ہوتا ہوں اس سے پہلے کہ آپ اپنی جگہ سے کھڑے ہوں۔"

یہ عفریت جنی عالم تھا، اور اس نے اپنے علم کو بارگاہِ سلیمانی میں پیش کیا تھا جو اس لحاظ سے نہایت ہی حیرت ناک تھا کہ شہر سبا۔ ایسی مسافتِ بعیدہ سے وہ تختِ بلقیس کو اتنی دیر میں لیکر آنے کا وعدہ کر رہا تھا۔ کہ حضرت سلیمان اپنی جگہ سے کھڑے ہوں، بلکہ اس سے پہلے۔ لیکن اس دربار میں ایک انسانی عالم حضرت آصف برخیہ موجود تھے، انہوں نے کہا کہ میں چشم زدن میں تختِ بلقیس کو لاتا ہوں۔

انا اٰتیک بہٖ قبل ان یرتد الیک طرفک

چنانچہ ایسا ہی ہوا۔

اب غور کیجئے کہ وہ عالم افضل ہے جو صنفِ انسانی سے تعلق رکھتا ہے یا وہ عالم افضل ہے جو صنفِ جنی سے تعلق رکھتا ہے۔ ان میں سے کون اسرارِ تصرفات اور خواص اشیاء سے زیادہ واقف ہے، ظاہر ہے کہ پلک جھپکنے کا زمانہ بہت کم ہے بمقابلہ اس زمانے کے جو مجلس سلیمانی کے برخواست ہونے کا زمانہ ہے۔

ظاہر ہے کہ لوز نظر کی حرکت، حرکتِ جسمی کے مقابلے میں تیز تر ہے، ہم دیکھتے ہیں کہ ادھر نظر اٹھی اور کواکب و ثوابت تک جا پہنچی، باوجودیکہ ناظر و منظور میں بہت بڑی مسافت ہے۔ اسی طرح نظر کا سیارو ثوابت سے لوٹ آنے کا زمانہ اور ان کے ادراک نہ کرنے کا زمانہ بھی ایک ہی ہے۔ حضرت سلیمان کے اپنے مقام سے اٹھنے کا زمانہ اتنا سریع نہیں ہے جتنی سرعت نظر میں ہے۔ اس سے ثابت ہوگیا کہ حضرت آصف بن برخیہ، علم میں یا عمل یعنی تصرف میں عالم جنی سے اتم و اکمل تھے۔ حضرت آصف کے کہنے اور تخت کے لانے کا زمانہ گویا ایک ہی تھا، آپ کے کہتے ہی حضرت سلیمان علیہ السلام نے تختِ بلقیس کو اپنے سامنے حاضر و موجود دیکھا۔ جیسا کہ قرآن مجید میں ہے۔

فلما راٰہ مستقرًا عندہٗ

یعنی تختِ بلقیس حضرت سلیمانؑ کے پاس قرار پذیر اور حاضر تھا۔

یہ اسلئے تھا کہ حضرت سلیمانؑ کو کہیں یہ خیال نہ پیدا ہو کہ وہ نظر کشفی سے تخت کو دیکھ رہے ہیں۔ شیخؒ کے نزدیک تخت کا حاضر کرنا اتحادِ زمان کے ساتھ نہیں تھا، بلکہ یہ اعدام و ایجاد تھا یعنی ملکِ سباء سے اس تخت کو معدوم کرنا اور دربارِ سلیمانی میں موجود کرنا تھا۔ اس کو تجدّدِ امثال کہتے ہیں۔ اس کی بحث آگے آئے گی۔ یہاں یہ واضح کر دینا مقصود تھا کہ وہ فضیلتِ علمی ورانتاً حضرت آصف برخیہ سے عالم جنّی کے مقابلے میں ظاہر ہوئی۔ اور یہ ہم بتا چکے ہیں کہ مخلوقات میں باہمی تفاضل ان حقائق و مباہیات اور ان کے اعیانِ ثابتہ کے اقتضاء سے ہے اور انسان مظہرِ جامع ہونے کے لحاظ سے تمام مخلوقات پر متفاضل ہے اور تمام نوعِ انسانی میں وہ نفوسِ انسانی جو منصبِ خلافت پر فائز ہیں متفاضل ہیں۔ پھر ان کے مدارجِ خلافت متفاوت ہونے کی وجہ سے وہ باہم دگر متفاضل ہیں۔ مگر ان تمام حقائق کو جامع وہ انسانِ کامل یا خلیفۃ اللہ ہے جو تمام حقائقِ الٰہیہ اور تمام حقائقِ کونیہ کو جامع ہے۔

اسمائے الٰہیہ کی معرفت اور ان کی نسبت سے عالم میں تصرف حاصل ہوتا ہے، یہ معرفت حضرت سلیمان علیہ السلام کو بھی حاصل تھی۔ آپ نے جو بادشاہی کی دعا کی تھی وہ بادشاہی کیا تھی؟ دراصل اسمائے الٰہیہ کی معرفت ہی وہ بادشاہی تھی، سوال یہ ہے کہ کیا ایسی بادشاہی سلیمانؑ کے علاوہ کسی اور کو ملی ہی نہیں؟ ہر زمانے میں غوثِ زمانہ اور قطبِ وقت ہوتا ہے، وہ تمام عالم کا شہنشاہ اور حاکم علی الاطلاق ہوتا ہے۔

شیخؒ فرماتے ہیں کہ بیشک قطبِ زمانہ حاکم علی الاطلاق ہوتا ہے۔ وہ تجلیٔ اعظم کی جلوہ گاہ ہوتا ہے۔ حضرت سلیمانؑ کی مراد ملک سے عالمِ شہادت کی حکومت اور تصرف عام ہے، یوں تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ تعالیٰ نے سب کچھ دے رکھا تھا۔ آپ کی باطنی حکومت اس سے زیادہ ہی تھی، مگر آپ نے عالمِ شہادت میں اس حکومت کو ظاہر نہیں کیا۔

ایک عفریت نے ایک رات حضور پر حملہ کیا۔ اللہ تعالیٰ نے اس عفریت پر آپ کو پورا قابو عطاء کیا۔ آپ نے ارادہ کیا کہ اس کو پکڑ کر مسجد کے کسی ایک ستون سے باندھ دیں تاکہ صبح کو مدینے کے بچے اس عفریت سے کھیلیں۔ مگر اللہ تعالیٰ نے آپ کے دل میں دعائے سلیمانؑ کا خیال ڈالا اور آپ نے اس عفریت پر ظاہری تصرف کو ترک فرما دیا۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سرورِ کائنات نے حضرت سلیمان کی خاطر عالمِ شہادت کی حکومت جن و انس پر ایسی نہیں کی جیسی سلیمانؑ نے کی۔

اس سے معلوم ہوا کہ حضرت سلیمانؑ کے بعد جو حکومت کسی کو نصیب نہیں ہوئی وہ عام طور سے دنیا پر ظاہری حکومت ہے۔ ورنہ باطنی حکومت تو حضور کو قطعاً حاصل تھی بلکہ ہر زمانے میں قطبِ وقت اور غوثِ زمانہ کو یہ حاصل رہتی ہے۔

ایک عجیب مسئلہ شیخ نے اس فص میں بیان کیا ہے۔ اسماء الٰہیہ میں تفاضل جو پایا جاتا ہے اس کو ذہن نشین رکھئے اور اس مسئلہ کو سمجھئے۔ فرماتے ہیں:۔

تم کسی بھی اسم الٰہی کو پیش نظر رکھو اس کا بیان کرو، اس میں تمام اسماء آجاتے ہیں اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک صفت کا بیان کرنا گویا تمام صفات کا بیان کرنا ہے۔ چونکہ صفت کے ساتھ ذات لگی ہوئی ہے اور ذات کے ساتھ اس کی تمام صفات لگی ہوئی ہیں۔ مگر ہوتا یہ ہے کہ ایک صفت مقدم اور غالب رہتی ہے۔ اسی طرح مخلوقات جن میں اسمائے الٰہیہ کا ظہور ہے اپنی گوناں گوں قابلیتوں کے باوجود کسی ایک قابلیت کا مظہر ہونے سے اپنی کلیت سے دور نہیں ہو جاتی، اسلئے عالم کا ہر جزو مجموعۂ عالم ہے۔ یعنی وہ تمام متفرقات عالم کو جامع اور تمام حقائق عالم کا قابل ہے۔ اسی لئے کہا جاتا ہے کہ:۔

الکلُّ فی الکلّ (سب میں سب کچھ ہے)

لہٰذا جب یہ کہا جاتا ہے کہ زید عمرو سے علم میں کم ہے، تو باوجودیکہ ذات حق زید اور عمرو دونوں ہی کا عین ہے، ہویت حق عمرو میں بہ نسبت زید کے کامل تر اور عالم تر ہے۔ جیسے کہ اسمائے الٰہیہ آپس میں متفاضل ہیں، حالانکہ غیر حق نہیں پس اللہ تعالیٰ کے اسم علیم کا تعلق مخلوقات سے بہ نسبت اسم مرید اور اسم قدیر کے زیادہ

عام ہے۔ حالانکہ علیم بھی مرید ہے، مرید ہی قدیر ہے، کوئی کسی کا غیر نہیں، کیونکہ ذاتِ حق ایک ہی ہے۔

میرے دوست ایسا نہ کرنا کہ تم کہیں تو جانو اور کہیں نہ جانو۔ کہیں ثابت کرو، کہیں نفی کرو۔ ثابت کرو تو اس طرح کرو جیسے کہ اس نے اپنا اثبات کیا ہے، اور نفی کرو تو اس طرح جیسے کہ اس نے خود اپنی نفی کی ہے۔ اس آیت پر غور کرو جو حق تعالیٰ کے حق میں نفی اور اثبات دونوں کو جامع ہے۔ وہ فرماتا ہے:۔

لیس کمثلہٖ شیئٌ (اس کے جیسا کوئی نہیں)

اس میں نفی ہے۔ وھو السمیع البصیر یعنی وہی سنتا ہے وہی دیکھتا ہے۔ دیکھو حق تعالیٰ نے صفتِ سماعت وصفتِ بصارت بیان کی۔ جو ہر زندہ سننے والے اور دیکھنے والے کو عام ہے۔

ہر شے زندہ ہے، مگر ہر شے کی زندگی کا علم بعض کو ہے اور بعض کو نہیں، کل آخرت میں سب کو معلوم ہو جائے گا، کیونکہ وہ دار الحیوان ہے، ہاتھ پاؤں گواہی دیں گے، جھاڑ پہاڑ گواہی دیں گے۔ دنیا بھی دراصل دار الحیوان ہی ہے، دار الحیاۃ ہے، مگر اس کا علم ظاہر نہیں، مستور و مخفی ہے، تاکہ بندگانِ خدا کی فضیلت ادراکِ حقائق میں ایک دوسرے پہ ظاہر ہو جائے، جس کا ادراک زیادہ عام ہو گا، اسکو حق کا علم بھی اسی نسبت سے زیادہ عام ہو گا۔ کیونکہ علم نور ہے، علم منشاءِ انکشاف ہے۔ جس کا ادراک عام نہیں اس کا انکشاف بھی کامل نہیں۔

کائنات ہر آن تغیر پذیر ہے، ہر شے ہر آن قہر احدیت سے معدوم ہوتی ہے اور پھر اس کو رحمتِ امتنانی، وجود نو عطا کرتی ہے، اس طرح پوری کائنات آنِ واحد میں معدوم ہو کر موجود ہو جاتی ہے، مگر عارفین کے سوا اس کو کوئی محسوس نہیں کرتا۔ دیکھو قرآن شریف میں ہے:۔

بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ ط یعنی بلکہ ان کو التباس اور دھوکہ ہو گیا ہے خلقِ جدید سے۔ کہ یہ کوئی اگلی شے ہے۔ حالانکہ وہ شے وہ نہیں ہے۔ یعنی جس شے

کو وہ دیکھ رہے ہیں اسی کو وہ نہیں دیکھ رہے۔ اس طرح ہر شے میں تجدد امثال جاری ہے۔ اعدام کے ساتھ ایجاد ہے۔ نیستی کے ساتھ ہستی ہے۔ آنا کے ساتھ بقا ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ کوئی شئے موجود ہو کر محتاجِ حق نہ رہی ہو۔ بلکہ ہر شے کو ہر آن امدادِ وجود مل رہی ہے۔ اور وجود حق کی طرف اس کو دائمی احتیاج رہتی ہے۔

تختِ بلقیس کا ملکِ سباء سے معدوم ہونا اور دربارِ سلیمانؑ میں موجود ہونا یہ دونوں عمل ساتھ ساتھ تھے۔ اور یہ عمل ہر دم ہیں، ہر سانس میں جاری ہے۔ خلقِ جدید تازہ امدادِ وجود کا نتیجہ ہے، اس کا علم ہر شخص کو نہیں ہوتا، بلکہ انسان خود کو نہیں سمجھتا کہ وہ ہر آن کا بیکون ہوتا ہے اور پھر مکون ہوتا ہے۔ معدوم ہوتا ہے اور پھر موجود ہوتا ہے۔ یہاں "پھر" کو مہلت کیلئے نہ سمجھو۔ بلکہ "پھر" کا لفظ صرف تقدم بالعلیت کا مقتضی ہے۔ جیسے کہتے ہیں کہ اول ہاتھ پھرتا ہے پھر کنجی پھرتی ہے۔ یہاں ہاتھ کی حرکت کو کنجی کی حرکت پر تقدم بالعلیت ہے۔ ایسا ہرگز نہیں ہے کہ ہاتھ پھرنے کا زمانہ کنجی کے پھرنے کا زمانہ ہے۔

اسی طرح ہر دم ہر آن تجددِ خلق اور تازہ امدادِ وجود، مہلت کو مقتضی نہیں ہے زمانہ عدم اور زمانۂ وجودِ مثل، معاً ایک ہی ہیں۔ جس طرح اشاعرہ کے نزدیک اعراض، صفات اور غیر مستقل موجودات، ذات کی طرف ہمیشہ محتاج ہیں، اور ہر آن ہر لحظہ تجددِ امثال، اعراض پہ ہو رہا ہے۔ اسی طرح صرف ذاتِ حق موجودِ مستقل ہے، اس کے سوا جتنی موجودات ہیں سب غیر مستقل ہیں، وہ ہمیشہ وجود حق کی محتاج ہیں۔ اور وہ ہر آن اور ہر لحظہ متجدد ہیں۔

تجددِ امثال کا مسئلہ جو تختِ بلقیس کو لانے میں چھیڑا گیا ہے مشکل ترین مسائل میں سے ہے۔ شیخؒ فرماتے ہیں کہ سمجھنے والے کے لئے کوئی مشکل نہیں۔

حضرت آصف کی برتری اور بزرگی یہی ہے کہ جو تجلی تختِ بلقیس پہ ملکِ سبا میں ہو رہی تھی اس کو حضرت سلیمانؑ کی مجلس میں کھینچ لیا۔ جس سے تخت موجود ہو گیا۔ پس حقیقت میں نہ تو تخت نے مسافت طے کی نہ اس کے لئے زمین کی طنابیں کھینچی گئیں۔ نہ

دیواروں کو توڑ پھوڑ گیا - اس مسئلہ کو وہی جانتا ہے جو تجلی الٰہی کو اپنی طرف منسوب کر سکتا ہے - اسی کا نام تجددِ امثال ہے -

جب بلقیس نے اپنے تخت کو مجلس سلیمانی میں دیکھا تو باوجودیکہ وہ جانتی تھی کہ اتنی بڑی مسافت طے کرنے کیلئے اتنی کم مدت میں تخت کا منتقل کرنا تقریباً محال ہے، تو انہوں نے کہا کہ :-

کَاَنَّہٗ ھُوَ ! یعنی "جیسے کہ یہ تخت وہی ہے"۔

انہوں نے تجددِ امثال کے مسئلہ کی تصدیق کی، جسکو ہم نے ابھی بیان کیا ہے۔ اور وہ تختِ بلقیس ہی تھا - اور یہ ایسا ہی صحیح ہے جیسے کہ تم جو زمانۂ ماضی میں تھے، زمانۂ تجدید میں بھی ہو -

پھر بلقیس سے کہا گیا کہ محل میں داخل ہو - یہ وہ شیش محل تھا جو ہموار تھا - اس میں نشیب و فراز نہیں تھا - بلقیس نے دیکھا تو پانی سمجھا، پائنچے چڑھا لئے کہ پانی کپڑوں کو نہ لگ جائے - حضرت سلیمان نے انہیں اس امر پر تنبیہ کی کہ ان کا تخت جس کو انہوں نے دیکھا ہے اسی قبیل کا ہے کہ بظاہر وہی اگلا تخت ہے، مگر اصل میں وہ اس کا مثل ہے جیسے شیش محل پانی کا مثل ہے - یہ تنبیہہ نہایت برمحل تھی - آپ کے حسن توجہ سے بلقیس پر تجددِ امثال کا مسئلہ کھل گیا - انہوں نے ذاتِ حق کو کُلَّ یَوۡمٍ ھُوَ فِیۡ شَاْنٍ دیکھا - ...

اقسامِ رحمت - سلیمان علیہ السلام دو رحمتوں کے ساتھ آئے، اوّل رحمتِ امتنان دوسری رحمتِ وجوبی، الرحمٰن سے امتنان ہے اور الرحیم سے وجوب ہے - دراصل وجوب بھی امتنان ہی کی قسم سے ہے، کیونکہ رحیمیت رحمٰن میں شامل ہے - اسلئے حق نے اپنے نفس پر رحمت کو لکھ لیا - تاکہ یہ رحمت اس کیلئے ہو جو وہی عمل کرے جس عمل کا حکم خدا نے اس بندے کو دیا ہے، اس بندہ کا اللہ تعالیٰ پر یہ حق ہے - کہ اس بندہ کے لئے اس رحمت کو اپنے نفس پر واجب کرے جس سے رحمت کا وہ مستحق ہے - یہی وہ رحمتِ وجوب ہے اور جو بندہ اس درجے کا ہوگا، وہ ضرور جانتا ہے کہ اس کے پردۂ تعین میں کون کام

کر رہا ہے۔ کون عامل ہے۔ اب یہ معلوم ہے کہ عمل انسان کے ہشت اعضاء پر تقسیم کیا گیا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ نے خبر دی ہے کہ وہ انسان کے آٹھوں اعضاء میں سے ہر عضو کا عین ہے۔ پس خدا کے سوا اور کوئی عامل ہو ہی نہیں سکتا، رہی بندے کی صورت تو اس میں خدا کی ہویت چھپی ہوئی ہے۔ اور وہ صرف اس کے نام میں چھپی ہوئی ہے، نام کے سوا کسی اور میں نہیں، خود اللہ تعالیٰ ان سب چیزوں کا اہل ہے جو ظاہر ہیں اور خلق اپنے رب کے ساتھ خلق موسوم ہوئی۔ اس طرح اسم اَلظَّاهِرُ اور اسم اَلْآخِرُ اور اس کا ہونا نہ ہوتے ہوئے ہوتا ہے۔ خدا کا ظہور بندے کے وجود پر متوقف ہے۔ اسی طرح اعمال کا ظہور بندہ سے ہے۔ جس سے وہ اسم اَلْبَاطِنُ اور اَلْاَوَّلُ کا مظہر ہے۔ پس جب تم نے خلق کو دیکھا تو هُوَ الْاَوَّلُ، هُوَ الْاٰخِرُ، هُوَ الْبَاطِنُ هُوَ الظَّاهِرُ کو دیکھا۔ یہ وہ معرفت ہے جو حضرت سلیمان علیہ السلام کو حاصل تھی، بلکہ ان کی بادشاہی اسی معرفت کا ظہور تھی۔ اور اسی بادشاہی کا انحصار، عالم ظہور یا عالم شہادت سے کیا تھا، ظہور رحمت تھا۔ ہماری غرض اس سے زیادہ اور کچھ نہیں ہے۔ ان دونوں رحمتوں کے بارے میں کلام سے تنبیہہ کریں، جن کا ذکر دو ناموں سے حضرت سلیمان علیہ السلام سے لسان عرب نے کیا ہے۔ وہ اَلرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ہے۔ دونوں ناموں میں اسم رحمٰن نے رحمت وجوبی کو مقید کیا ہے، اور رحمت امتنانی کو مطلق رکھا۔ جیساکہ خدا نے فرمایا، ہماری رحمت ہر شے پر وسیع ہے۔ یہانتک کہ اسمائے الٰہیہ پر بھی رحمت وسیع ہے، اور اسمائے الٰہیہ ہی عالم کے حقائق ہیں۔ عالم کی نسبتیں ہیں کہ ان حقائق اور نسبتوں سے ان پر احسان فرمایا، اور خود ان حقائق اور نسبتوں پر احسان فرمایا۔ پس اسی رحمت کے نتیجے میں جو اسمائے الٰہیہ نسبت ربانیہ پر انسان کے ساتھ متوجہ ہوئی پھر اس میں اس رحمت کو اپنے نفس پر واجب فرمایا۔ ہمارا ظہور ہمارے لئے اسی رحمت کا اقتضاء ہے۔ اور ہمیں علم عطا فرمایا۔ اس سے ہم نے یہ جانا کہ وہ ہماری ہویت ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اس نے اپنے نفس پر جو کچھ واجب فرمایا وہ اپنے نفس ہی کے لئے واجب فرمایا۔ اس لئے وہ رحمت جو نفس الٰہی میں ہے، وہ نفس الٰہی میں ہی ہے۔

اس سے نکل کر خارج میں نہیں ہے، کیونکہ خارج میں کچھ بھی اس کا غیر نہیں ہے، بلکہ جو کچھ ہے اسی کا عین ہے، پھر کائنات خارجی میں کیا رہ گیا۔ وہی وہ ہے۔ مگر چونکہ ہویت کا ظہور عالم کثرت میں واقع ہے اس لئے کہ زبان تفصیل سے اس کثرت پر حکم لگانا ضروری ہے۔ اور جب زبان تفصیل سے حکم لگایا جاتا ہے تو اشیائے کائنات جن میں ہویت کے لحاظ سے کوئی تفاضل نہیں ہے۔ مرتبۂ تفصیل میں باہم متفاضل ہوتی ہیں۔ جیسے کہا جاتا ہے کہ فلاں شخص فلاں شخص سے زیادہ عالم ہے، ان اشخاص کی احدیت العین کے باوجود زبان تفصیل کے حکم میں متفاضل اور متفاوت ہیں تو اس کے معنی یہ ہیں کہ تعلق علم سے ارادت کا تعلق ناقص ہے۔ جس کی وجہ سے علم میں کمی واقع ہوئی اور جہاں کمال علمی ظاہر ہوا ہے، وہاں ارادہ کا تعلق علم سے کامل، دراصل یہ مفاضلتِ اسماء الٰہیہ ہے ......

تختِ بلقیس ۔ جب تختِ بلقیس، ملکِ سباء سے مجلسِ سلیمان میں اسی لمحہ موجود ہوگیا جس لمحہ حضرت آصف نے اس کا ذکر کیا تو یہ تخت ایک خلقِ جدید تھا جو اپنے مکانِ اصلی سے اعدام کے بعد مجلسِ سلیمان میں ایجاد کیا گیا تھا، یہ اعدام اور ایجاد لحظۂ واحد میں تھا۔

خلقِ جدید، خلقِ افعال، تعدد اور تغیر علیت عالم خارجی سے تعلق رکھتے ہیں۔ بندے کس معنی میں فاعل ہیں اور کس معنی میں غیر فاعل ہیں۔ ان سب مسائل پر شیخؒ نے بحث کی ہے خلق جدید کا مسئلہ شیخ اکبرؒ کے نزدیک اطلاقاً مسئلہ خلق ہے۔ ان کی نظر میں خلق ایسی چیز کے ایجاد کرنے کے معنی میں نہیں ہے، جس کا کوئی وجود نہ ہو، بلکہ یہ عقلاً بھی محال ہے، اور عملاً بھی محال ہے۔ اور نہ خلق اس فعل کا نام ہے جو خدا نے زمانۂ ماضی میں ایکبارگی پیدا کر دی ہو، اور پھر تخلیق سے رک گیا ہو۔ بلکہ خلق کے معنی ان کے نزدیک یہ ہیں کہ وہ خدا کی طرف سے ایک ازلی اور دائمی حرکت ہے، جو وجود کو ہر آن بدلتے لباس میں نمایاں کرتی ہے، اور اس سے وجود واحد پر لامتناہی صورتیں لگاتار وارد ہوتی ہیں، جن سے وجود میں کوئی کمی آتی ہے نہ نقصان ہوتا ہے۔

پس خلق ان معنوں میں کہ عدم سے کوئی چیز ایجاد کی جائے یا ابتداءً ان معنوں میں کہ بغیر مثال ثابت کے کوئی چیز پیدا کی جائے، شیخؒ کے نزدیک محال ہے۔

اسی طرح الخالق یا المبدع کے معنی بھی شیخؒ کے نزدیک عدم سے ایجاد کرنے والا نہ بغیر مثال سابق کے پیدا کرنے والا نہیں، ان کے نزدیک جوہر ازلی اور ابدی ہے، جو ہر آن موجودات کی لامتناہی صورتوں میں نئے نئے عنوان سے ظاہر ہو رہا ہے۔ جو تجلی ظاہر ہوتی ہے چھپتی ہے اور جب چھپتی ہے اسی لمحے دوسری صورت میں متجلی ہوتی ہے۔ اور یہ صورتیں جو متغیر ہیں، فانی ہیں۔ ان کو عین ذاتی بالکل حاصل نہیں ہے۔ انہی کا نام مخلوق ہے یا ان کو وہ اعراض کہئے جو اس جوہر پر متعاقب ہیں جو ثابت ہیں وہ دائمی ہیں۔

اشاعرہ کا بھی یہی نظریہ ہے کہ اعراض ہمیشہ متجدد ہوتے رہتے ہیں۔ حضرت ابن عربیؒ جس چیز کو خلق جدید یا تجدید خلق مآل الفاظ فرماتے ہیں، ان کو یہ بعینہٖ وہی چیز ہے جسکو اشاعرہ تجدید الاعراض کہتے ہیں، اگرچہ مکرراتی دونوں مذہبوں میں ایک ہی ہے پس وجود کے بحر بے پایاں میں ہر وقت ایک طلاطم ہے جس سے موجودات، حباب و امواج کی طرح ہر لحظہ نئی نوبی صورتوں میں ادلتی بدلتی رہتی ہیں۔ اسی کا نام خلق جدید ہے، اگر یہ تغیر موجودات میں ہو رہا ہے اور یہ وجود لو جو ہر آن خلق کی امداد کر رہا ہے، نامحسوس اور غیر مدرک ہے تو شیخؒ کی نظر میں یہ ایسا بھید ہے کہ جس کا شعور لوگوں کو نہیں ہے، اسلئے وہ نہیں جانتے کہ ہر آن نئی شان میں کون ظاہر ہو رہا ہے۔ انہی کے لئے خدا نے فرمایا ہے۔

بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ (۵۰ س۔ ق۔ آیت ۱۵)

یاد رکھنا چاہئے کہ شیخؒ نے اعدام کا لفظ فنا کے معنی میں استعمال فرمایا ہے، جیسا کہ بارھویں فص میں وضاحت کی ہے کہ صاحبان شعور دیکھتے ہیں کہ ہر تجلی ایک خلق جدید عطا کرتی ہے، اور ایک خلق کو لے جاتی ہے۔ یہ لے جانا ہی فنا ہے۔ یہی جو تجلی کے وقت وارد ہوتی ہے اور یہی وہ بقا ہے جو دوسری تجلی عطا کرتی ہے۔ فنا کے معنی شیخؒ کے نزدیک خلق جدید سے بہت ہی ملے جلے سے ہیں۔

ان کے نزدیک فنا کے یہ معنی نہیں ہیں کہ صوفی اپنی صفات حق میں اور اپنی ذات کو ذات حق میں محو کر دیں اور بس۔ ان کے نزدیک فنا ایک رمز ہے جو موجودات کی صورتوں کو محو کرنے کے ہم معنی ہے اس محو میں استمرار اور دوام ہونا چاہئے، کسی وقت کسی آن اس محویت سے فراغ نہ ہو۔ یہ فنا وہ ہے جو صوفی کو واحد مطلق کی ذات میں باقی رکھتی ہے۔ یہ فنا فعل خلق سے متعارض نہیں ہے۔ بلکہ اس

کا ایک رُخ فعل خلق کا عین ہے اور دوسرا رخ عین لقا ہے۔ پس تجلیات الٰہیہ کا ایک سلسلہ جو لامتناہی ہے۔ اس سلسلے کے ہر حلقے سے وجود کی صورتوں میں سے کسی صورت کے ظہور کی ہوتی ہے۔ تو اس ابتداء سے دوسری صورت کا اختفاء ہوتا ہے۔ اس طرح موجودات کی صورتوں کا اختفاء یکدم فراہم ہو جاتا ہے۔ یہی ان کی فنا ہے۔ اور جس وقت صوفی کی ذات ظہور کو دوسری تجلیات الٰہیہ کی صورت میں مشاہدہ کرتی ہے، یہی لقاء ہے۔ دار آخرت متعلق شیخ کا عقیدہ یہ ہے کہ عالم حق کی دائمی، ازلی، ابدی تجلی ہے۔ فتوحات میں اکبرؒ صراحت فرماتے ہیں کہ نہایت، عالم میں غیر حاصل ہے اور غایت عالم سے غیر حاصل ہے

سولھویں حکمت (ترجمہ)

فص کلمۂ سلیمانیہ کی رحمانیہ

انّہ (یعنی یہ خط من سلیمان (سلیمان علیہ السلام کا ہے) وانّہٗ اور مضمون اس کا یہ ہے بسم اللہ الرّحمٰن الرّحیم نام سے اللہ کے جس کی صفت عام رحمٰن اور صفت خاص رحیم ہے۔ بعض لوگوں نے اسم سلیمانؑ کو اسم اللہ پر مقدم کرنے میں اعتراض کیا ہے حالانکہ دراصل اس طرح نہیں تھا اور اس بارے میں ان لوگوں نے ناسزا باتیں کی ہیں جو سلیمان علیہ السلام کو حق تعالیٰ کی معرفت میں لائق نہیں ہے اور کس طرح وہ باتیں قابل پذیرائی ہو سکتی ہیں حالانکہ خود بلقیس ملکہ سبا کہہ رہی ہے کہ انّی اُلقی الیّ کتابٌ کریم میرے پاس ایک خط نہایت ہی معزز اور مکرم آیا ہوا ہے اور شاید اس کو ایسا کہنے پر کسریٰ کے رسول اللہ کے خط کو پھاڑ دینے نے آمادہ کیا ہوگا۔ اور کسریٰ نے بغیر پڑھے اس کو نہ پھاڑا تھا بلکہ اس کو پڑھ لیا تھا اور اس کے مضمون کو جان لیا تھا اور بلقیس نے بھی ایسا ہی کیا تھا اور اگر ملکہ سبا کو مضمون خط سے واقفیت نہ ہوتی تو اس کو خط کی تعظیم و تکریم کی توفیق نہ ہوتی اور اس نے خط کو پھاڑنے سے حضرت سلیمان علیہ السلام کی عزت کے سبب سے نہ بچایا کہ ان کا نام اللہ کے نام پر مقدم تھا یا ان کا نام اللہ کے نام سے موخر تھا اور سلیمان علیہ السلام دو رحمتوں رحمتِ امتنان اور رحمت وجوب کو لائے اور وہ دونوں رحمان اور رحیم ہیں۔ پس رحمٰن میں رحمت امتنانی بیان فرمائی اور رحیم میں رحمت وجوبی کو ظاہر کیا۔

اور یہ رحمتِ وجوبی بھی امتنان کی وجہ سے ہے۔ پس رحیم رحمٰن میں ضمناً داخل ہے کیونکہ اللہ نے فرمایا کہ انّہ کتب علیٰ نفسہ الرحمۃ حق تعالیٰ

نے اپنے نفس پر رحمت کو واجب کیا ہے تاکہ وہ رحمت بندہ کے لئے ان اعمال کے
سبب سے جو یہ بندہ کرتا ہے (اور حق تعالیٰ نے اسے ذکر فرمایا ہے) حق تعالیٰ
اس کا حق ہوا اور حق تعالیٰ نے اس کو اس کے لئے اپنے نفس پر واجب کیا ہے جس
بندہ اس رحمت وجوبی کا حق تعالیٰ سے مستحق ہوگا اور جو بندہ کہ اس درجہ
ہو وہ جانتا ہے کہ اس کے اعضاء میں سے کون عمل کر رہا ہے اور عمل انسان
کے آٹھ اعضاء پر منقسم ہے۔ اور حق تعالیٰ خبر دے چکا ہے کہ وہی اس کے ہر ہر عضو
ہویت ہے پس حق تعالیٰ کے سوائے دوسرا عمل کرنے والا نہیں ہوا۔ اور صورت بندہ
کی ہے اور حق تعالیٰ کی ہویت بندہ میں یعنی حق تعالیٰ کے اسم میں مندرج اور شامل ہے
اور غیر اسم میں اس کی ہویت مندرج نہیں ہے کیونکہ حق تعالیٰ ان ظاہر چیزوں کا عین
اور اسی کا نام خلق ہے اور اسی ظہور کے سبب سے اس کا ظاہر نام ہوا اور یا آخر
بندہ کا نام ہوا اور بندہ یعنی خلق کی ہستی سے اس کا ظاہر نام نہیں ہے پھر آخر حق تعالیٰ
کا نام ہوا جو بندوں کی صورتوں میں ظاہر ہے۔ اور حق کا ظہور اور حق تعالیٰ کے عمل
کا صدور بندہ پر موقوف ہے۔

پس اس سبب سے اللہ تعالیٰ کا نام باطن اور اول ظاہر ہوا۔ پھر جب تم نے
خلق کو دیکھا تو اول اور آخر، ظاہر اور باطن کو دیکھ لیا اور اس معرفت سے حضرت
سلیمان علیہ السلام بے خبر نہ تھے بلکہ یہ اُس ملک میں داخل تھا جن کو انھوں نے مانگا
تھا کہ میرے بعد کسی کو ایسا ملک لائق نہ ہو یعنی عالم شہادت میں کوئی اس ملک کا
سوائے میرے اظہار نہ کرے (ورنہ یہ کل چیزیں جو سلیمان علیہ السلام کو حاصل تھیں
تمام اقطاب و اولیائے کاملین کو ان سے پیشتر اور ان کے بعد بھی حاصل ہیں لیکن
کوئی عالم شہادت میں اس کو ظاہر نہیں کرتا ہے) کیونکہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو وہ
کُل چیزیں دی گئیں تھیں جو حضرت سلیمانؑ کو دی گئیں تھیں لیکن آپ نے ان کو
عالم شہادت میں ظاہر نہ فرمایا اور اللہ تعالیٰ نے آنحضرتؐ کو ایک عفریت یعنی خبیث جن
پر قدرت بھی دی تھی جو آپؐ کو شب کو بہکانے آیا تھا۔ پھر آپؐ نے اس کو پکڑنے

کا قصد فرمایا بلکہ آپ نے اس کو پکڑ کر مسجد کے ایک ستون میں باندھ دیا تھا تاکہ
جب صبح ہو تو مدینہ کے لڑکے اس کے ساتھ کھیلیں۔ پھر آپ کو حضرت سلیمان
علیہ السلام کی دعا یاد آ گئی تو اس وقت آپ نے اس کو ناکامیاب چھوڑ دیا اور اس کو
اس کے مقام کی طرف پلٹ دیا اور آپ نے اپنی قدرت کو ظاہر نہ فرمایا اور سلیمان
علیہ السلام ہی نے اس کو ظاہر کیا۔ اور حضرت سلیمان علیہ السلام نے مُدعا کا ذکر
فرمایا اس واسطے وہ عام نہ ہوا۔

اس سبب سے ہم نے جانا کہ وہ کسی ملک کو چاہتے ہیں پھر ہم نے ان کو دیکھا کہ اس
ملک میں ہر جان کو اللہ نے بخشا تھا ہر ہر جزو میں وہ شریک تھے تب میں نے جانا کہ وہ اس
کے ظاہر کرنے سے خاص کئے گئے تھے بلکہ وہ ہر ہر اجزاء ملک اور اس کے ظہور کے
ساتھ مخصوص تھے اور اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم عفریت کی حدیث میں یہ نہ فرماتے کہ فامکننی
اللہ منہ یعنی اللہ نے مجھ کو اس کے پکڑنے کی قدرت دی تو میں کہتا کہ جب رسول
اللہ نے اس کو پکڑنے کا قصد کیا تب اللہ تعالیٰ نے ان کو حضرت سلیمانؑ کی دعا یاد
دلا دی۔ پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے سمجھ لیا کہ مجھ کو اللہ تعالیٰ اس کے پکڑنے پر ان کی دعا کے
سبب سے قدرت دینا نہیں چاہتا اس واسطے آپ نے اس کو اپنے مقصد سے
ناکامیاب واپس کر دیا اور جب آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے فرمایا کہ فامکننی اللہ منہ یعنی اللہ
نے مجھ کو اس کی قدرت دی تو میں نے جانا کہ اللہ تعالیٰ نے آپؐ کو بھی ان میں تصرف
بخشا تھا۔ اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے ان کو حضرت سلیمانؑ کی دعا یاد دلائی تو آپ نے
حضرت سلیمانؑ کے ساتھ ادب کیا پس اس سے میں نے جانا کہ حضرت سلیمان کے بعد
کسی خلق کو ایسا ملک لائق نہ ہو اور اس سے عموماً اس کا ظاہر کرنا مراد ہے اور اس
مسئلہ سے میری غرض ان دونوں رحمتوں پر جس کو سلیمان علیہ السلام نے ذکر کیا ہے
صرف تنبیہ کر دینا اور خبردار کر دینا ہے اور رحمت وجوب رحیمی مومنوں ہی کے ساتھ
مقید ہے اور رحمت امتنانی رحمانی مطلقاً ہر شئے کو ہے چنانچہ خود اللہ تعالیٰ فرماتا ہے
ورحمتی وسعت کل شئ اور میری رحمت ہر شئے پر عام ہے یہاں تک کہ اسماء الٰہیہ

اور نسبِ ربانیہ سے رحمت امتنانی رحمانی کے نتیجہ میں پھر رحمت وجوبی رحیمی کو اللہ تعالیٰ نے ہم لوگوں کے ظہور کے سبب سے ہم ہی لوگوں کی معرفت کے لئے اپنے نفس پر واجب کیا اور اس نے مجھ کو بتلادیا کہ وہی ہم لوگوں کی ہویت ہے تاکہ ہم لوگوں کو معلوم ہوجائے کہ اس نے اپنے نفس پر اپنے ہی نفس کے لئے رحمت کو واجب کیا ہے اور حق تعالیٰ کی رحمت اس سے خارج نہیں ہے۔ پس دیکھو کہ کس پر اس نے منت رکھی ہے اور یہاں سوا اس کے کوئی دوسرا نہیں ہے مگر زبانِ تفصیل کا حکم ضرور ہے تاکہ علوم میں خلق اللہ کی تفاوت ظاہر ہو اور عین کے واحد ہونے کے ساتھ یہ کہنا صحیح ہو کہ فلاں عالم فلاں سے بڑا عالم ہے یا بڑا جاننے والا ہے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ تعلقِ علم میں ارادہ کا تعلق کم ہے اور یہ تفاوت ایسا ہے جیسا صفاتِ الٰہیہ میں تفاوت ہوتا ہے کیونکہ علم کسی چیز کے تعلق میں ارادہ پر حاکم ہے اور یہ ارادہ قدرت پر حاکم ہے اور اس کا الٹا نہیں ہے کیا تم نہیں دیکھتے کہ جب تک کسی چیز کا علم نہ ہو اس کا ارادہ نہیں ہوتا ہے اور جب تک کہ کسی چیز کا ارادہ نہ ہو اس پر قدرت نہیں ہوتی۔ پس جب تک ارادہ کسی چیز کو خاص نہ کرے اور تعین کے ساتھ اس پر حکم نہ کرے تو اس وقت تک قدرت اس سے متعلق نہیں ہوتی ہے اور قدرت کا ارادہ پر حکم نہیں ہے اور نہ ارادہ کو علم پر حکم ہے بلکہ ارادہ علم کے تابع ہے اور قدرت ارادہ کے تابع ہے اور اس کے برعکس نہیں ہے۔ پس صفات الٰہی میں یہی تفاوت ہے۔ اور کمال صفت علم کا کمال تعلق ارادہ اور زیادتی میں اس کے تعلقِ قدرت پر ہے اور اسی طرح سے سمع اور بصر الٰہی ہیں بلکہ کل اسماء الٰہی اسی طرح مختلف درجہ پر ہیں بعض میں زائد ہیں اور بعض میں کم ہیں اور اسی طرح ان چیزوں کا تفاوت ہے جو حق تعالیٰ میں ظاہر ہیں یعنی عین واحد ہونے کے ساتھ یہ کہا جاتا ہے کہ فلاں فلاں سے بڑا عالم ہے اور جیسے کہ تم کلی اسم الٰہی کو مقدم کر دو تو اس کا نام کل اسماء سے تم رکھ سکتے ہو اور ہر اسم سے تم اس کی صفت کر سکتے ہو تو ایسے ہی مظاہر خلقی میں بھی ہر صفت مفضول بہا کی اہلیت ہے پس ہر جزو عالم کا مجموعی عالم ہے۔

یعنی وہ کل متفرقاتِ عالم کے حقائق کا قابل ہے۔ پس ہمارا یہ قول کہ زید عمرو سے

علم میں کم ہے حق تعالیٰ کی ہویت کو زید و عمر کے عین ہونے میں کوئی نقصان نہیں پیدا ہوتا ہے اور علم کی صفت عمر میں زید سے اتم اور اکمل ہوگی۔ اور عمر زید سے اعلم بصیغہ اسم تفضیل ہوگا۔ جیسے کہ اسماء الٰہیہ آپس میں متفاوت ہیں اور غیر حق نہیں ہیں اس واسطے حق تعالیٰ عالم نہ ہونے کی جہت سے مرید اور قادر کے تعلق سے عام ہے اور وہی ہے اس کا غیر نہیں ہے۔ پس اے ولی تو اس کو کسی مظہر خاص میں نہ جان اور دوسرے مظہر میں اس سے جاہل نہ بن اور اس کے یہاں نفی اور وہاں اثبات نہ کر مگر تو اس کی اثبات و نفی اس طرح کر جس طرح اس نے اپنی اثبات و نفی کی ہے جیسے اپنے حق میں اس نے آیت جامعہ میں نفی اور اثبات کی ہے۔ جس وقت حق تعالیٰ نے فرمایا الیس کمثلہ شئی وھو السمیع البصیر اس کے مثل کوئی چیز نہیں ہے وہی سننے والا اور دیکھنے والا ہے۔ پس اس نے اپنے واسطے اس طرح صفت ثابت کی کہ ہر سننے والے اور دیکھنے والے حیوان وغیرہ سے عام ہوئی اور عالم میں جتنی چیزیں ہیں وہ سب حیوان ہیں مگر دنیا میں بعض لوگوں کے ادراک سے وہ مخفی ہیں اور آخرت میں ہر آدمی کو وہ ظاہر ہوں گی کیونکہ آخرت دار الحیوان یعنی زندگی کا گھر ہے اور ایسی ہی دنیا بھی ہے۔ مگر اس میں بعض چیزوں کی زندگی بعض لوگوں سے مخفی ہے تاکہ خدا کے بندوں میں حقائق عالم کے ادراک میں خصوصیت اور تفاوت ظاہر ہو۔ پس جس کا ادراک کہ وسیع اور عام ہوگا اس میں حق تعالیٰ حکماً اس شخص سے زیادہ ظاہر ہوگا جس کو وہ ادراک عام نہیں ہے۔ پس تم اس تفاوت اور کمی اور بیشی سے محجوب نہ رہو اور جب میں نے تم کو اسماء الٰہیہ میں تفاوت دکھلا دیا جس میں شک نہیں ہے کہ وہ حق تعالیٰ کے عین ہیں اور ان کا مدلول اور مسمیٰ سوائے اللہ تعالیٰ کے دوسرا نہیں ہے تو اس کے بعد تم یہ نہ کہو کہ ان لوگوں کا کلام صحیح نہیں ہے جو یہ کہتے ہیں کہ خلق کی ماہیت حق تعالیٰ کی عین ہویت ہے۔ پھر سلیمان علیہ السلام اپنے نام کو اللہ کے نام پر کیسے مقدم کریں گے جیسا کہ ظاہر اہل تفاسیر اور معترضین کا زعم ہے۔ حالانکہ وہ خود ان لوگوں میں سے ہیں جن کو رحمت رحمانیہ نے موجود کیا ہے۔ پس ضرور ہے

کہ رحمٰن مرحوم پر مقدم ہو، تاکہ مرحوم کی نسبت رحمٰن کی طرف صحیح ہو اور ان کا اعتراض خود علم حقائق کے خلاف ہے کیونکہ وہ لوگ مستحق تاخیر کو مقدم اور مستحق تقدیم کو محل تقدیم میں موخر کرتے ہیں۔ بلقیس کی حکمت اور اس کے علم کی بلند پائیگی یہ تھی کہ اس نے خط لانے والے کا ذکر نہ کیا (کیونکہ اس نے اُلْقِیَ بصیغہ مجہول کہا ہے جس میں فاعل کا ذکر نہیں ہوتا) اور یہ انھوں نے اس واسطے کیا تاکہ اراکین سلطنت اور اعیان دولت کو وہ بتلادیں کہ میرے نفس کو ان امور کے ساتھ اتصال ہے جن کا راستہ ہم لوگوں کو معلوم نہیں ہے۔ اور یہ بھی ملک میں تدبیر الٰہی ہے کیونکہ جب اراکین سلطنت کو ان خبروں کا طریقہ نہیں معلوم ہوتا ہے جو بادشاہ کو پہنچتی ہیں تو اعیان دولت کو تصرف کرنے میں اپنے نفسوں پر خوف ہوتا ہے اور اسی امر میں تصرف کرتے ہیں کہ جب وہ امر بادشاہ کو ان سے پہنچے تو وہ اس تصرف کی بلاؤں سے محفوظ و مامون رہیں۔ اور اگر ان کو وہ شخص معلوم ہو جائے جس کی معرفت سے بادشاہ تک خبر پہنچتی ہے تو وہ لوگ اس سے معاملہ کریں اور اس کو بہت رشوت دیں تاکہ وہ لوگ خود جو چاہیں کر لیں اور اس خبر کو بادشاہ تک نہ پہنچنے دیں۔ اور بلقیس نے کہا کہ اِنِّیْٓ اُلْقِیَ اِلَیَّ کِتٰبٌ کَرِیْمٌ یعنے مجھ کو ایک خط نہایت معزز پہنچا ہے اور خط لانے والے کا اس نے نام نہ لیا تاکہ اراکین سلطنت پر اس سے سیاست رہے اور اعیان دولت اور مدبران ریاست کے دلوں میں اس کی وقعت اور ہیبت زیادہ ہو اور انہی اسباب سے بلقیس ان لوگوں پر تقدم کی مستحق تھی اور وہ ان پر ملکہ ہوئی۔

اور صنف انسانی کے عالم کی فضیلت جن کے عالموں پر اس تناد کے خواص اور تصرف کے اسرار میں زمانہ کی مقدار سے ظاہر ہے کیونکہ دیکھنے والے کی نظر کا پلٹنا مجلس سے کھڑے ہونے سے بہت جلد اور تیز ہوتا ہے کیونکہ نظر کی حرکت مدرکات کے ادراک کی طرف محل حرکت میں جسم کی حرکت سے بہت تیز اور سریع ہوتی ہے کیونکہ وہ زمانہ جس میں نظر حرکت کرتی ہے بعینہ وہی زمانہ ہے جس میں نظر

کو مبصرات کے ساتھ تعلق ہے حالانکہ ناظر اور منظور کے درمیان میں مسافت بعیدہ ہے کیونکہ نظر کھولنے کا زمانہ بعینہٖ کواکب ثابتہ کے آسمان کے ساتھ اس کے تعلق کا زمانہ ہے اور دیکھنے والے کی طرف نظر پلٹنے کا زمانہ بعینہٖ اس کے ادراک نہ کرنے کا زمانہ ہے اور کسی مقام سے انسان کے کھڑے ہونے میں اس طرح نہیں ہے۔ یعنی یہ جلدی اور تیزی نہیں ہے۔ پس آصف بن برخیا کا قول جن کے قول سے اس عمل میں بہت بڑھا ہوا ہے اور آصف بن برخیا کا قول بعینہٖ اسی زمانۂ واحد میں عین فعل تھا پھر حضرت سلیمانؑ نے اپنی آنکھوں سے اسی زمانہ میں بلقیس کے عرش کو اپنے پاس رکھا ہوا دیکھا اور مستقرا عندہ یعنی اپنے پاس رکھا ہوا اس واسطے کہا تاکہ کوئی ایسا خیال نہ کرے کہ انھوں نے عرش بلقیس کو اس کی جگہ پر بغیر نقل و حرکت کے حس بصر سے ادراک کر لیا اور ہم لوگوں کے نزدیک اتحاد زمانہ کے ساتھ نقل و حرکت ممکن نہیں ہے۔ بلکہ اس میں اس طور سے عدم اور وجود کا فعل ہوا کہ اس سے سوائے تجددِ امثال کے جاننے والے کے کسی کو خبر نہ ہوئی اور تجددِ امثال اس آیت سے ثابت ہے بل ھم فی لبسٍ من خلقٍ جدیدٍ۔ بلکہ وہ لوگ ہمیشہ خلق جدید کے لباس میں ہیں۔ یا خلق جدید میں ملتبس ہیں اور جتنے وقت کہ ان پر گذرتے ہیں اس میں وہ ان چیزوں کو نہیں دیکھتے ہیں جن کو وہ پہلے دیکھتے تھے۔ اور جب یہ عرش سلیمان علیہ السلام کے نزدیک اس طور پر آیا جیسا میں نے اوپر ذکر کیا تو عرش کے اپنی جگہ سے معدوم ہونے کا زمانہ بعینہٖ سلیمانؑ کے نزدیک ہر نفس کے ساتھ تجدد امثال سے اس کے موجود ہونے کا زمانہ ہے اور کسی کو اس قدر تفاوت اور تجدد مثل کی خبر نہیں ہے بلکہ انسان خود اپنے نفس کو نہیں جانتا ہے کہ وہ ہر سانس میں معدوم ہوتا ہے پھر موجود ہوتا ہے اور یہ نہ کہو کہ اس جملہ میں (پھر) جو مرادف ثُمَّ کا ہے۔ مہلت اور تاخیر کو مقتضی ہے کیونکہ وہ صحیح نہیں ہے بلکہ وہ عرب کے نزدیک مخصوص مقاموں میں تقدم فی الشرف یا تقدم علیت کو مقتضی ہے جیسے شاعر کہتا ہے کھز الردینی ثم اضطرب جیسے نیزہ ردینی

ہلاتے ہیں پھر وہ اضطراب اور جنبش میں آتا ہے اور اس میں شک نہیں کہ عمرو زید یعنی رمح کے ہلاتے کا زمانہ بعینہ اس کے اضطراب کا زمانہ ہے اور پھر یہاں ثم لایا جو مرادف (پھر) کا ہے اور اس میں مہلت اور تاخیر نہیں ہے۔ پس اسی طرح ہر نفس کے ساتھ تجدد امثال ہوتا ہے اور شئے کے عدم کا زمانہ بعینہ مثل کے وجود کا زمانہ ہے جیسے کہ تجدد اعراض اشاعرہ کے دلیل میں ہے اور حضرت سلیمانؑ کے نزدیک بلقیس کے عرش کے آنے کا مسئلہ نہایت ہی مشکل مسئلوں سے ہے مگر اس کے نزدیک مشکل نہیں ہے جس نے اس کو جان لیا ہو جو میں نے ابھی اُن کے قصہ میں بیان کیا ہے کیونکہ عرش نے نہ مسافت طے کی اور نہ زمین کے طنابے کھینچے گئے اور نہ آصف نے ان کو زمین پھاڑ کر دکھلایا اور یہ اس شخص کو ظاہر ہے جو ہمارے تجدد امثال کے مسئلہ کو سمجھ گیا ہو جس کو میں ذکر کر چکا ہوں اور یہ خرق عادت حضرت سلیمانؑ کے بعض ہم جلیس کے ہاتھ سے ہوا۔ تاکہ بلقیس اور ان کے ساتھیوں اور ارا کین کے دلوں میں جو حاضر تھے حضرت سلیمانؑ کی عظمت اور وقعت زیادہ ہو اور اس کا سبب یہ تھا کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت داؤدؑ کو حضرت سلیمانؑ کو ہبہ دیا۔ چنانچہ خود اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ووھبنا لداؤد سلیمان۔ میں نے داؤدؑ کو سلیمانؑ کو ہبہ دیا تھا اور ہبۂ واہب کا کسی چیز کو بطور انعام کے دینے کو کہتے ہیں اور ہبہ جزا اور وفاق یا بطور استحقاق کے دینے کو نہیں کہتے ہیں۔

پس وہ خود پہلی نعمت تھی اور اللہ تعالیٰ پر قوم کے لیئے آپ حجت بالغہ تھے اور کفار اور مخالفین کے حق میں آپ سیف براں اور ضرب سر شکن تھے اور حضرت سلیمانؑ کا علم خصوصیت اس آیت سے ظاہر ہے ففہمناھا سلیمان۔ پس ہم نے سلیمان کو اس قضیہ کا فیصلہ سمجھا دیا حالانکہ حضرت داؤدؑ اور حضرت سلیمانؑ کے فیصلہ میں باہم تناقض تھا۔ اس پر بھی اللہ نے فرمایا کہ وکلا اتانا اللہ حکما و علماً اور اللہ نے ہر ایک کو حکومت اور علم دیا تھا اور حضرت داؤدؑ کو اللہ تعالیٰ کا دیا ہوا علم تھا جو واہب اور معطی کے حضرت سے تھا اور حضرت سلیمانؑ کا علم

اور حضرت سلیمان علیہ السلام محفل صدق میں حق تعالیٰ کے ترجمان تھے اور جیسے کہ مجتہد مصیب جو اللہ کے حکم میں مصیب اور ترجمان حق ہے اس کو دو اجر ہیں پس حضرت سلیمان کو بھی دو اجر ہوتے اور اس حکم سے خود اللہ ہی اس میں حاکم ہے اور اگر اللہ تعالیٰ اس قضیہ کو اپنی ولایت میں لیتا تو اپنی زبان فیض ترجمان یا رسول اللہ کی زبان سے بذریعہ وحی کے یہی حکم فرماتا اور مجتہد مخطی جو اس حکم معین میں خطا کرے تو اس کو ایک اجر ہے۔ حالانکہ یہ اجتہاد بھی علم اور محکم ہے اور اس آیت محمدیہ کو اللہ تعالیٰ نے اجتہاد اور حکم کے صواب میں حضرت سلیمانؑ کا رتبہ بخشا اور خطا میں حضرت داؤد علیہ السلام کا مرتبہ مرحمت فرمایا۔ پس اللہ تعالیٰ نے اس امت کو کیسی عمدہ فضیلت بخشی ہے اور جب بلقیس نے اپنے عرش کو یہاں اپنے پاس دیکھا حالانکہ وہ جانتی تھی کہ سبا سے یہاں تک بہت بڑا فاصلہ ہے۔

اور اس مدت میں اس کی نقل و حرکت بھی یہاں تک محال ہے تو اس نے کہا کہ کَاَنَّہٗ ھُوَ۔ گویا کہ یہ ہو بہو وہی ہے۔ اور اس سے اس نے تجدد امثال کے مسئلہ کی تصدیق کی جس کا میں اوپر ذکر کر چکا ہوں اور یہ باعتبار حقیقت کے وہی تھا اور صحیح امر بھی یہی ہے جیسے کہ زمانہ تجدد میں تم عین وہی شخص ہو جو تم زمانہ ماضی میں تھے۔ پھر حضرت سلیمان علیہ السلام کا کمال علم یہ تھا کہ آپ نے اس کو صرح ممرّد کے ذکر میں اس سے ہشیار بھی کر دیا اور بلقیس سے کہا گیا کہ اُدخلِی الصَّرح قلعہ میں داخل ہو اور وہ قلعہ شیشہ کا چکنا اور صاف نشیب و فراز سے ہموار تھا۔ جب بلقیس نے اس کو دیکھا تو اس نے اس قلعہ کو دریا یا پانی سے لبالب سمجھا اور پنڈلیوں سے اس نے کپڑے کو اٹھا لیا تاکہ کپڑا پانی سے بھیگ نہ جائے۔ پھر حضرت سلیمانؑ نے اس کو اس قلعہ سے متنبہ کر دیا کہ اس کا عرش جس کو اس نے دیکھا ہے وہ بھی اسی قبیل سے ہے۔ پس یہ کیا خوب انصاف ہے کیونکہ حضرت سلیمانؑ نے اس کو بتلا دیا کہ اس کا جواب جو کانہ ھو ہے وہ بہت ٹھیک ہے (کیونکہ جیسے کہ یہ قلعہ غایت شفافی سے پانی کے مثل ہے اسی طرح یہ عرش بھی تجدد امثال سے اس عرش کے

مثل ہے اور اس مثل ہونے پر خود اس کے قول میں "کانّ" حرف تشبیہ دلالت کرتا
ہے۔ ایسے ہی حضرت سلیمانؑ کے قول میں ھکذا حرف تشبیہ مثل ہونے کو بتلاتا
ہے، پس بلقیس نے اس وقت کہا کہ رب انی ظلمت نفسی واسلمت مع
سلیمان للّٰہ رب العٰلمین۔ اے میرے مالک میں نے اپنے نفس پر کفر و
شرک سے ظلم کیا اور اب۔ سلیمانؑ کے ساتھ اللہ عالم والوں کے رب کی میں
مطیع اور منقاد ہو گئی۔ یعنی سلیمان علیہ السلام کی طرح میں اللہ کے تابع فرمان
ہو گئی۔ پس یہ سلیمان علیہ السلام کی منقاد نہ ہوئی بلکہ ربّ العالمین کی منقاد ہوئی
اور سلیمان علیہ السلام خود عالم میں داخل ہیں۔ اور یہ اپنے عقیدہ میں سلیمانؑ کے
رب کی مقید نہ ہوئی جیسے کہ انبیاء، اور رسل علیہم السلام اپنے اللہ کے عقیدہ
میں کسی رب معین کے مقید نہیں ہوتے ہیں۔ بہ خلاف فرعون کے کہ اس نے کہا
میں موسیٰؑ اور ہارونؑ کے رب پر ایمان لایا کیونکہ اس نے موسیٰؑ اور ہارونؑ
کے رب کو مقید کر دیا۔ اگرچہ ایک طور پر فرعون کا ایمان بھی اس بلقیسی انقیاد کے
برابر ہو جاتا ہے کیونکہ موسیٰؑ اور ہارونؑ کا رب وہی ہے جو کل عالم والوں کا رب
ہے لیکن فرعون کے مقید کر دینے سے اس میں اس اطلاق کی قوت نہیں آتی ہے
جو بلقیس کے ایمان میں ہے۔ اس واسطے بلقیس فرعون سے زیادہ اللہ تعالیٰ کے
انقیاد اور اسلام میں فقیہہ اور نبیہہ اور دانا ہوئی اور فرعون اپنے ایمان میں وقت کے
زیر حکومت تھا۔ اسی واسطے اس نے کہا کہ "امنت بالذی امنت بہ بنو
اسرائیل۔ میں اس پر ایمان لایا جس پر بنی اسرائیل ایمان لائے۔ پس اس نے رب
کو خاص کر دیا اور اس کے خاص کرنے کی وجہ یہ تھی کہ اس نے ساحروں کو اسی طور
ایمان لاتے دیکھا تھا جیسا کہ انھوں نے کہا باللّٰہ ربّ موسیٰ وھارون۔ یعنی ہم
اللہ پر ایمان لائے جو موسیٰ اور ہارون کا رب ہے پس بلقیس کا ایمان سلیمانؑ کے
ایمان کے مثل ہوا۔ اسی واسطے انھوں نے کہا کہ مع سلیمان یعنی سلیمان کے
ساتھ۔ پس اسلام اور انقیاد میں انھوں نے سلیمان علیہ السلام کی متابعت

اور جن عقاید پر حضرت سلیمان علیہ السلام گزرتے تھے انھیں عقاید پر بلقیس بھی گزرتی تھی اور وہ اس طرح ہے جیسے ہم لوگ اللہ تعالیٰ کے صراط مستقیم پر ہیں کیونکہ ہم لوگوں کی پیشانیاں اسی کے ہاتھ میں ہیں اور اس کو ہم لوگوں کا چھوڑنا محال ہے۔

پس اس کو ہم لوگوں کی معیت ضمناً ہے اور ہم لوگوں کو اس کی معیت نصاً و صراحتاً حاصل ہے۔ کیونکہ اس نے فرمایا کہ وھو معکم اینما کنتم اور جہاں کہیں تم رہو وہ تمھارے ساتھ ہے اور اس کو ہم لوگوں کی معیت ضمناً اس طور سے ہے کہ ہم لوگوں کی پیشانیاں اسی کے ہاتھ میں ہیں۔ پس جہاں کہیں وہ ہمارے ساتھ اپنے صراط مستقیم سے چلے حق تعالیٰ ہمیشہ اپنے نفس کے ساتھ ہے اور ہر فرد عالم کا صراط مستقیم پر ہے اور وہ صراط رب تعالیٰ کی ہے اور بلقیس نے سلیمان علیہ السلام سے اسی طرح جانا اسی واسطے اس نے للّٰہ رب العالمین کہا یعنی اللہ پر جو عالم والوں کا رب ہے اور اس نے اپنے ایمان میں کسی عالم کے رب کو خاص نہ کیا۔ اور وہ تسخیر عالم جو سلیمان علیہ السلام کو مختص تھی اور جس سے ان کو دوسرے انبیاء پر فضیلت تھی اور اللہ تعالیٰ نے ایسی حکومت اور ملک بخشا تھا کہ ان کے بعد ویسا کسی کو لائق نہیں ہے پس یہ سب ان کو اللہ ہی کے حکم اور مشیت سے تھا۔ اسی واسطے اللہ نے فرمایا کہ فسخرنا له الریح تجری بامرہ اور ہم نے سلیمانؑ کے لئے ہوا کو مسخر کیا جو ان کے حکم سے چلتی تھی۔ پس یہ اختصاص اسی کے مسخر ہونے کے سبب سے نہ تھا کیونکہ اللہ تعالیٰ ہم سب لوگوں کے حق میں بغیر تخصیص کے فرماتا ہے کہ وسخر لکم ما فی السموات وما فی الارض جمیعاً منہ اور اللہ نے اپنی طرف سے تمھارے لئے ان سب چیزوں کو مسخر کیا جو آسمانوں اور زمینوں میں ہیں ساور اس کے بعد ہوا اور ستاروں وغیرہ کی تسخیر کو ذکر فرمایا۔ لیکن یہ سب چیزوں کی تسخیر ہمارے حکم سے نہ تھی بلکہ اللہ تعالیٰ کے حکم سے یہ تسخیر تھی اور اگر تم سمجھو تو یہ سلیمان علیہ السلام کے ساتھ مخصوص نہ تھی بلکہ یہ صرف اللہ کے حکم سے بغیر ان کی ہمت اور قوت جمع کرنے کے تھا اور مجرد حکم کرنے سے یہ حاصل ہو جاتا تھا اور میرے اس کہنے کا سبب یہ ہے کہ ہم جانتے

ہیں کہ جب نفوس جمعیت کے مقام میں آتے ہیں تو اجرام عالم سے وہ نفوس خود منفعل اور متاثر ہوتے ہیں اور میں نے اس طریق میں اس کو اکثر معائنہ کیا ہے پھر سلیمان علیہ السلام جس چیز کی تسخیر چاہتے تھے تو اس پر بغیر قوت اور ہمت جمع کرنے کے مجرد حکم فرماتے تھے اور وہ فوراً مسخر ہو جاتی تھی اور جاننا چاہیئے خدا ہماری اور تمہاری دونوں کی ان کی روح سے تائید کرے کہ جب اس قسم کے عطیات بندہ کو حاصل ہوتے ہیں خواہ وہ کوئی بندہ ہو تو یہ اس کی آخرت کی ملک سے کسی چیز کو کم نہیں کرتے ہیں اور نہ اس کا محاسبہ اس سے ہوگا۔ حالانکہ ان سب چیزوں کو سلیمان علیہ السلام نے حق تعالیٰ سے طلب کیا تھا۔ اور اس طریقہ کا مذاق مقتضی ہے کہ جو چیزیں کہ اوروں کے لئے آخرت میں مخزون ہیں وہ ان کے لئے اسی دنیا میں جلد دے دیں گے اور جب یہ اس کو آخرت میں چاہیں گے تو ان سے اس کا محاسبہ ہوگا اور اللہ تعالیٰ نے حضرت سلیمانؑ سے فرمایا ھذا عطاؤنا یہ میرے عطیات ہیں اور تمہارے اور تمہارے غیر کے عطیات نہ فرمایا فامنن اس کو دو اور لوگوں پر منت رکھو او امسک یا روک لو اور نہ دو بغیر حساب بے حساب ہے یعنی میرے ان عطیات کا تم پر آخرت میں محاسبہ نہ ہوگا۔ پھر ہم نے اسی طریقہ کے مذاق سے جانا کہ حضرت سلیمانؑ کا سوال اللہ ہی کے حکم سے تھا اور جب کسی چیز کی طلب امر الٰہی سے واقع ہو تو طلب کرنے والے کو اس کی طلب پر پورا اجر ملتا ہے اور اس طلب کے بعد اللہ تعالیٰ کی مشیت پر ہے چاہے تو اس کے مطلوب کو اپنی طرف سے دے اور چاہے تو اس کی حاجت کو نہ پورا کرے اور روک لے کیونکہ بندہ نے اس حکم کی تعمیل کر لی جس کو اللہ نے اس پر واجب کیا تھا۔

اور اس نے حق تعالیٰ سے سوال کر لیا اور اگر یہ اس کو بغیر اللہ تعالیٰ کے حکم کے مانگتا تو اللہ تعالیٰ اس پر اس چیز کا محاسبہ کرتا اور یہ حکم ان سب چیزوں میں جاری ہے جس کو بندہ اللہ سے مانگتا ہے۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ نے فرمایا کہ قل رب زدنی علماً تم کہو کہ اے میرے خدا تو میرا علم بڑھا۔ پھر

رسول اللہؐ نے تعمیل حکم کی اور ہمیشہ علم کو اللہ سے زیادہ طلب کرتے تھے۔ یہاں تک کہ جب آنحضرتؐ کو خواب میں دودھ نظر آتا تو آپ ہمیشہ اس کی تعبیر علم سے فرماتے اور آپ نے ایک خواب کی یہی تعبیر دی جب رسول اللہؐ نے خواب میں دیکھا کہ آپ کے پاس ایک پیالہ دودھ کا آیا اور آپ نے اس کو پی لیا اور جو کچھ کہ بچ گیا تو اس کو حضرت عمر بن الخطابؓ کو دے دیا تو لوگوں نے کہا کہ یا رسول اللہ اس کی آپ نے تعبیر کیا فرمائی؟ آپ نے فرمایا کہ اس کی تعبیر علم ہے، ایسے ہی جب آپ کے پاس شب معراج میں فرشتہ دو برتن لایا ایک میں دودھ تھا اور دوسرے میں شراب تھی۔ پس آنحضرتؐ نے دودھ کو پیا تب فرشتہ نے آپ سے کہا کہ آپ نے فطرت کو اختیار کیا اور آپ کے سبب سے اللہ نے آپ کی امت کو بھی راہ راست پر کیا۔ پس جب دودھ ظاہر ہوتا تو وہ علم ہی کی صورت ہوتی تھی کیونکہ دودھ کی مثال میں اس نے اپنی شکل بدلی تھی جیسے کہ جبریل علیہ السلام مریمؑ کے پاس مستقیم القامت آدمی کی صورت میں ظاہر ہوئے تھے اور جب رسول اللہ نے فرمایا کہ الناس نیام اذا ماتوا انتبھوا۔ سب لوگ سوئے ہیں جب وہ مریں گے تو جاگیں گے۔ تو اس میں آنحضرت نے ہم لوگوں کو تنبیہ کر دی کہ جو کچھ کہ انسان اس دنیاوی زندگی میں دیکھتا ہے تو وہ بمنزلہ خواب و خیال کے ہے جس کو سونے والا دیکھتا ہے پس اس کی تعبیر ضرور ہے۔

انما الکون خیال	وھو حق فی الحقیقۃ
ہستی محض خیال ہے	اور وہ حقیقت میں حق ہے
کل من یفھم ھذا	حاز اسرار الطریقۃ
جو کوئی ان باتوں کو سمجھ جائے	وہ طریقت کے اسرار سے پار ہو جائے

اور جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے دودھ آتا تو آپ فرماتے کہ اللھم بارک لنا فیہ وزدنا منہ۔ اے میرے اللہ اس میں تو مجھ کو برکت دے اور مجھ کو تو اس سے اور دے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس کو علم کی

صورت دیکھتے تھے۔ اور آپ کو علم کے زیادہ طلب کرنے کا حکم تھا اور جب آپ کے سامنے دودھ کے سوائے کوئی دوسری چیز نظر آتی تو آپ فرماتے کہ اللّٰھم بارک لنا فیہ واطعمنا خیرا منہ۔ اے میرے اللہ تو اس میں مجھ کو برکت دے اور اس سے بہتر چیز تو مجھ کو کھلا اور جس کسی کو اللہ تعالیٰ کوئی عطیہ امر الٰہی کے سوال سے دیتا ہے تو اس پر اس چیز سے دار آخرت میں اللہ تعالیٰ محاسبہ نہ کریگا اور جس کسی کو کوئی عطیہ اللہ تعالیٰ سوال سے دیتا ہے لیکن اس سوال کا اللہ سے اس کو حکم نہیں ہے تو اس میں اللہ تعالیٰ کو اختیار ہے اگر چاہے تو اس سے محاسبہ کرے اور اگر چاہے تو اس سے محاسبہ نہ کرے۔ اور ہم اللہ سے امید کرتے ہیں کہ وہ خاص کر علم کے بارے میں بندہ سے محاسبہ نہ کرے گا۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کا حکم نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو علم کے زیادہ طلب کرنے کا بعینہٖ وہی حکم ان کی امت کے لئے ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ لقد کان لکم فی رسول اللہ اسوۃ حسنۃ رسول اللہ میں تم لوگوں کے لئے بہت ہی اچھی اقتداء ہے۔ پس تم لوگوں کے لئے رسول اللہ میں اس سے اچھی کیا اقتداء ہوگی؟

یہ اس کے لئے ہے جو ان باتوں کو اللہ سے سمجھتا ہے اور اگر ہم تم کو سلیمان علیہ السلام کے پورے مرتبے کی طرف اشارہ کریں تو تم یہاں ایک ایسے امر کو دیکھو گے جس کی اطلاع سے تم ڈرو گے کیونکہ اس طریقے کے اکثر علماء سلیمان علیہ السلام کی قدر و منزلت سے ناواقف ہیں اور جیسا کہ ان لوگوں کا سلیمان علیہ السلام کے ساتھ زعم ہے تو دراصل یہ امر اس طرح نہیں ہے۔

---

١٧ ـ فص حكمة وجودية في كلمة داودية

مثل ذلك. فالذي تولاهم أولاً هو الذي تولاهم في عموم أحوالهم أو أكثرها « ليس إلا اسمه الوهاب . وقال في حق داود « ولقد آتينا داود منا فضلاً » فلم يقرن به جزاء يطلبه منه » ولا أخبر أنه أعطاه هذا الذي ذكره جزاء . ولما طلب الشكر على ذلك العمل طلبه من آل داود ولم يتعرض لذكر داود ليشكره الآل على ما أنعم به على داود. فهو في حق داود عطاء نعمة وإفضال ، وفي حق آله على غير ذلك لطلب المعاوضة فقال تعالى « اعملوا آل داود شكراً وقليل من عبادي الشكور » . وإن كانت الأنبياء عليهم السلام

إعلم أنه لما كانت النبوة والرسالة اختصاصاً إلهياً ليس فيها شيء من الاكتساب: أعني نبوة التشريع ، كما كانت عطاياه تعالى لهم عليهم السلام من هذا القبيل مواهب ليست جزاء : ولا يُطلَب عليها منهم جزاء. فإعطاؤه إياهم على طريق الإنعام والإفضال. فقال تعالى ووهبنا (٧٠ - ا) له اسحق ويعقوب ـ يعني لإبراهيم الخليل عليه السلام ؛ وقال في أيوب « ووهبنا له أهله ومثلهم معهم » ؛ وقال في حق موسى « ووهبنا له من رحمتنا أخاه هارون نبياً » إلى قد شكروا الله على ما أنعم به عليهم ووهبهم ، فلم يكن ذلك على طلب من الله، بل تبرعوا بذلك من نفوسهم كما قام رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى تورمت قدماه شكراً لمّا غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر . فلما قيل له في ذلك قال « أفلا أكون عبداً شكوراً » ؟ وقال في نوح « إنه كان عبداً شكوراً » . فالشكور من عباد الله تعالى قليل . فأول نعمة أنعم الله بها على داود عليه السلام أن أعطاه اسماً ليس فيه حرف (٧٠ - ب) من حروف الاتصال ، فقطعه عن العالم بذلك إخباراً لنا عنه بمجرد هذا الاسم ، وهي الدال والألف والواو . وسمّى محمداً صلى الله عليه وسلم بحروف الاتصال والانفصال ، فوصله به وفصله عن العالم فجمع له بين الحالين في اسمه كما جمع لداود بين الحالين من طريق المعنى ، ولم يجعل ذلك في اسمه ، فكان ذلك اختصاصاً لمحمد على

داود عليهما السلام ، أعني التنبيه عليه باسمه . فتم له الأمر عليه السلام من جهاته ، وكذلك في اسمه أحمد ، فهذا من حكمة الله تعالى . ثم قال في حق دا[ود] – فيما أعطاه على طريق الإنعام عليه – ترجيع الجبال معه التسبيحَ ، فت[سبح] لتسبيحه ليكون له عملها . وكذلك الطير . وأعطاه القوة ونعته بها ، وأعطاه الحكمة وفصلَ الخطاب . ثم المنة الكبرى والمكانــة الزلفى التي خصه الله [بها] التنصيص على خلافته . ولم يفعل ذلك مع أحد من أبناء جنسه . وإن كان [فيهم] خلفاء فقال « يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق [ولا] تتبع الهوى » أي ما يخطر لك في حكمــك من غير وحي مني « فيضلك [عن] سبيل الله » أي عن الطريق الذي أوحي بها إلى رسلي . ثم تأدب سبحانه معه فق[ال] « إن الذين يضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب » (٧١ ا) ولم يقل له فإن ضللت عن سبيلي فلك عذاب شديد . فإن قلت [و]آدم عليه السلام قد نُصَّ على خلافته . قلنا ما نص مثل التنصيص على داود ، [وإنما] قال للملائكة « إني جاعل في الأرض خليفة » ، ولم يقل إني جاعل آدم خليفة [في] الأرض . ولو قال ، لم يكن مثل قوله « جعلناك خليفة » في حق داود ، [فإن] هـذا محقق وذلك ... ليس كذلك . وما يدل ذكر آدم في القصة بعد ذلك أنه عين ذلك الخليفة الذي نص الله عليـه . فاجعل بالك لإخبارات الحق [عن] عباده إذا أخبر . وكذلك في حق إبراهيم الخليل « إني جاعلك للناس إمام[ا] » ولم يقل خليفة ، وإن كنا نعلم أن الإمامة هنا ... خلافة ، ولكن ما هي مث[لها] لأنه ما ذكرها ... بأخص أسمائها وهي الخلافـة . ثم في داود من الاختصا[ص] بالخلافة أن جعله خليفةَ حكم ، وليس ذلك إلا عن الله فقال له فاحكم بين النا[س] بالحق ، وخلافة آدم قد لا تكون من هذه المرتبة : فتكون خلافته أن يخلُ[ف] من كان فيها قبل ذلك ، لا أنه نائب عن الله في خلقه بالحكم الإلهي فيهم ، [وإن] كان الأمر كذلك وقع ، ولكن ليس كلامنا إلا في التنصيص عليه والتصريح [به] ولله في الأرض خلائف عن الله ، وهم الرسل . وأما الخلافة اليوم فعن الرسل لا عن الله ، فإنهم ما يحكمون إلا بما شرَعَ لهم الرسول لا يخرجون عن ذلك

ير أن هنا دقيقة (٧١ ب) لا يعلمها إلا أمثالنا، وذلك في أخذ ما يحكمون
ه مما هو شرع للرسول عليه السلام. فالخليفة عن الرسول من يأخذ الحكم بالنقل عنه
صلى الله عليه وسلم أو بالاجتهاد الذي أصله أيضاً منقول عنه صلى الله عليه
وسلم. وفينا من يأخذه عن الله فيكون خليفة عن الله بعين ذلك الحكم، فتكون
المادة له من حيث كانت المادة لرسوله صلى الله عليه وسلم. فهو في الظاهر متبع
لعدم مخالفته في الحكم، كعيسى إذا نزل فحكم، وكالنبي محمد صلى الله عليه وسلم
في قوله «أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده»، وهو في حق ما يعرفه
من صورة الأخذ مختص موافق، هو فيه بمنزلة ما قرره النبي صلى الله عليه وسلم
من شرع من تقدم من الرسل بكونه قرّره فاتبعناه من حيث تقريره لا من
حيث إنه شرع لغيره قبله. وكذلك أخذُ الخليفة عن الله عينُ ما أخذه منه
الرسول. فنقول فيه بلسان الكشف خليفة الله وبلسان الظاهر خليفة رسول
الله. ولهذا مات رسول الله صلى الله عليه وسلم وما نص بخلافة عنه إلى أحد
ولا عيّنه لعلمه أن في أمته من يأخذ الخلافة عن ربه فيكون خليفة عن الله
مع الموافقة في الحكم المشروع. فلما علم ذلك صلى الله عليه وسلم لم يحجر الأمر.
فلله خلفاء في خلقه يأخذون من معدن الرسولِ والرسلِ ما أخذته (٧٢ - ا)
الرسلُ عليهم السلام، ويعرفون فضل المتقدم هناك لأن الرسول قابل
للزيادة: وهذا الخليفة ليس بقابل للزيادة التي لو كان الرسولَ قبلها. فلا
يعطي من العلم والحكم فيما شرّع إلا ما شُرّع للرسول خاصة؛ فهو في الظاهر
متّبع غير مخالف، بخلاف الرسل. ألا ترى عيسى عليه السلام لما تخيلت اليهود أنه
لا يزيد على موسى، مثل ما قلناه في الخلافة اليوم مع الرسول، آمنوا به وأقروه:
فلما زاد حكماً أو نسخ حكماً قد قرره موسى - لكون عيسى رسولاً - لم يحتملوا
ذلك لأنه خالف اعتقادهم فيه؟ وجهلت اليهود الأمر على ما هو عليه فطلبت
قتله، فكان من قصته ما أخبرنا الله في كتابه العزيز عنه وعنهم. فلما كان
رسولاً قَبِلَ الزيادة، إما بنقص حكم قد تقرر، أو زيادة حكم. على أن
النقص زيادة حكم بلا شك. والخلافة اليوم ليس لها هذا المنصب وإنما تنقص أو

تزيد على الشرع الذي تقرر بالاجتهاد لا على الشرع الذي شرفه [illegible] به محمد صلى الله عليه وسلم ، فقد يظهر من الخليفة ما يخالف حديثاً ما في الحكم فيتخيل أنه من الاجتهاد وليس كذلك : وإنما هذا الامام لم يثبت عنده من جهة الكشف ذلك الخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم؛ولو ثبت لحكم به. وإن كان الطريق فيه العدل عن العدل (٧٢ ب) فما هو معصوم من الوهم ولا من النقل على المعنى فمثل هذا يقع من الخليفة اليوم ، وكذلك يقع من عيسى عليه السلام : فإنه إذا نزل يرفع كثيراً من شرع الاجتهاد المقرر فيبين برفعه صورة الحق المشروع الذي كان عليه عليه السلام ، ولا سيما إذا تعارضت أحكام الأئمة في النازلة الواحدة. فنعلم قطعاً أنه لو نزل وحي لنزل بأحد الوجوه ، فذلك هو الحكم الإلهي .وما عداه وإن قرره الحق فهو شرع تقرير لرفع الحرج عن هذه الأمة واتساع الحكم فيها. وأما قوله عليه السلام إذا بويع الخليفتين فاقتلوا الآخر منهما – هذا في الخلافة الظاهرة التي لها السيف وإن اتفقا فلا بد من قتل أحدهما . بخلاف الخلافة المعنوية فإنه لا قتل فيها . وإنما جاء القتل في الخلافة الظاهرة وإن لم يكن لذلك الخليفة هذا المقام ، وهو خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم إن عدل – فمن حكم الأصل الذي به تخيل وجود إلهين ، «ولو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » ، وإن اتفقا : فنحن نعلم أنهما لو اختلفا تقديراً لنفذ حكم أحدهما ، فالنافذ الحكم هو الإله على الحقيقة ، والذي لم ينفذ حكمه ليس بإله .ومن هنا نعلم أن كل حكم ينفذ اليوم في العالم أنه حكم الله عز وجل ، وإن خالف الحكم المقرر في الظاهر المسمى شرعاً إذ لا ينفذ حكم إلا لله في نفس الأمر ،لأن الأمر الواقع في العالم إنما هو على حكم المشيئة الإلهية لا على حكم الشرع المقرر ، وإن كان تقريره (٧٣ [illegible]) من المشيئة . ولذلك نفذ تقريره خاصة فإن المشيئة ليست لها فيه إلا التقرير لا العمل بما جاء به . فالمشيئة سلطانها عظيم ، ولهذا جعلها أبو طالب عرش الذات ، لأنها لذاتها تقتضي الحكم. فلا يقع في الوجود شيء ولا يرتفع خارجاً عن المشيئة ، فإن الأمر الإلهي إذا خولف هنا بالمسمى معصية ، فليس إلا الأمر بالواسطة لا الأمر التكويني . فما خالف الله أحد قط في جميع ما يفعله

حيث أمر المشيئة ؛ فوقعت المخالفة من حيث أمر الواسطة فافهم .وعلى الحقيقة فأمر المشيئة إنما يتوجه على إيجاد عين الفعل لا على من ظهر على يديه ، فيستحيل ألاّ يكون . ولكن في هذا المحل الخاص، فوقتاً يسمى به مخالفة لأمر الله ، ووقتاً يسمى موافقة وطاعة لأمر الله . ويتبعه لسان الحمد أو الذم على حسب ما يكون. ولما كان الأمر في نفسه على ما قررناه ، لذلك كان مآل الخلق إلى السعادة على اختلاف أنواعها. فعبر عن هذا المقام بأن الرحمة وسعت كل شيء ، وأنها سبقت الغضب الإلهي. والسابق متقدم ، فإذا لحقه هذا الذي حكم عليه المتأخر حكم عليه المتقدم فنالته الرحمة إذ لم يكن غيرها سبق . فهذا معنى (٧٣ ب) سبقت رحمته غضبه ، لتحكم على ما وصل إليها فإنها في الغاية وقفت والكل سالك إلى الغاية. فلا بد من الوصول إليها ، فلا بد من الوصول إلى الرحمة ومفارقة الغضب ، فيكون الحكم لها في كل واصل إليها بحسب ما تعطيه حال الواصل إليها .

فمن كان ذا فهم يشاهد ما قلنا وإن لم يكن فهم فيأخذه عنا

فما ثم إلا ما ذكرناه فاعتمد عليه وكن بالحال فيه كما كنا

فمنه إلينا ما تلونا عليكم ومنا إليكم ما وهبناكم منا

وأما تليين الحديدفقلوبقاسية يلينها الزجر والوعيد تليينَ النار الحديد.وإنما الصعبقلوب أشد قساوة من الحجارة ، فإن الحجارة تكسرها وتكلسها النار ولا تلينها. وما ألانَ له الحديد إلا لعمل الدروع الواقية تنبيهاً من الله : أي لا يُتقى الشيء إلا بنفسه ؛ لأن الدرع يُتقى بها السنان والسيف والسكين والنصل ، فاتقيْت الحديد بالحديد. فجاء الشرع المحمدي بأعوذ بك منك ، فافهم ، فهذا روح تليين الحديد فهو المنتقم الرحيم والله الموفق .

(تشریحات)

سترھویں حکمت

وجودیہ کی فص کلمۂ داؤدیہ

کلمۂ داؤدیہ کو حکمتِ وجودیہ سے مخصوص کرنے کی وجہ یہ ہے کہ صورتِ انسانیہ میں خلافتِ الٰہیہ کے ساتھ وجود کا اتمام ہوا۔ سب سے پہلے خلافت کا ظہور آدم علیہ السّلام میں ہوا۔ اور سب سے پہلے خلافت کی تکمیل، تسخیر کے ساتھ داؤد علیہ السّلام میں ہوئی۔ اس حیثیت سے کہ اللہ تعالیٰ نے پہاڑوں کو، پرندوں کو آپ کے ساتھ تسبیح کرنے میں مسخر کر دیا۔ آپ کو بادشاہت عطا کی۔ حکمت دی اور فیصلہ کن خطاب عطا کیا۔ یہ سب نعمتیں خدا نے آپ کی ذات میں جمع فرما دی تھیں۔ یوں تو تمام انبیا اللہ کے خلیفہ ہیں۔ مگر کسی نبی کے متعلق بھی صراحتاً خلافت کا اعلان نہیں فرمایا۔ یہ حضرت داؤد ہی ہیں جن کے حق میں اللہ تعالیٰ نے یہ خطاب فرمایا ہے۔

یَا دَاوُدُ اِنَّا جَعَلْنٰكَ خَلِيْفَةً فِي الْاَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُ الْهَوٰى

یعنی اے داؤد میں نے زمین میں تجھ کو اپنا خلیفہ بنایا، پس تو نوع انسان میں حق کے ساتھ حکومت کر اور نفسانی خواہشوں کی پیروی نہ کر۔

فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ ،

یعنی ہوائے نفس کی پیروی وحی کے راستے سے تم کو بھٹکا دے گی۔

پھر اللہ تعالیٰ نے ان کے مرتبے کا پاس و لحاظ کر کے فرمایا:۔
اِنَّ الَّذِیْنَ یَضِلُّوْنَ عَنْ سَبِیْلِ اللّٰہِ لَھُمْ عَذَابٌ شَدِیْدٌ
بِمَا نَسُوْا یَوْمَ الْحِسَابِ ۔
یعنی جو لوگ اللہ کے راستے سے بھٹکتے ہیں ان کو روزِ حساب کو بھول جانے کے سبب سے نہایت ہی سخت عذاب ہے۔
اس خطاب میں حضرت داؤد علیہ السلام کو شریک نہیں کیا۔ کیونکہ آپ ہوائے نفس سے پاک ہیں!
شیخ کے نزدیک تمام انبیاء علیہم السلام کلماتِ الٰہیہ ہیں۔ اس سے ان کی مراد اشخاص انبیاء نہیں ہیں بلکہ وہ حقائق الٰہیہ ہیں جن کا ظہور مظہر جامع یا انسانِ کامل کی صورت میں ہوا ہے۔ سلیمان اور داؤد علیہ السلام سے بھی انسانِ کامل کی دو مثالیں مراد ہیں۔ وہ خاص صفات جو ان دونوں مثالوں سے ظاہر ہوتی ہیں، وہ یہ ہیں:۔
(۱) تسخیر کی قدرت اور (۲) حقائق اشیاء کا علم۔ یہ دونوں صفات حضرت سلیمانؑ میں علیٰ وجہ الکمال متجلّی تھیں۔ اسی طرح حضرت داؤد علیہ السلام صفتِ خلافت میں ممتاز تھے۔ اور ایک شانِ خاص کے مالک تھے۔ کیوں کہ آپ کی خلافت کا ذکر صراحتاً فرمایا ہے حالانکہ خلافت حضرت داؤد علیہ السلام پر منحصر نہیں ہے بلکہ ہر نبی خلیفۃ اللہ ہے اور انبیاء سے قطع نظر ہر انسان اللہ کی زمین پر اس کا خلیفہ ہے کیونکہ اللہ نے انسان کو اپنی صورت پر پیدا کیا ہے۔ اور اپنے تمام کمالاتِ وجودیہ کے اظہار کے لئے اپنی حقیقت کو صورتِ انسانی میں متمثّل فرمایا۔ یہ وہ صفتِ انسانی ہے کہ جس میں کوئی اس کا شریک نہیں ہے۔ اور غیر انسان میں کہیں نہیں پائی جاتی اس کی تفصیل فصِ آدمیہ میں گذر چکی ہے۔ لیکن دوسرے خلفاء اور حضرت داؤد کی خلافت میں فرق یہ ہے کہ داؤد علیہ السلام کے لئے قرآنی نص سے خلافت ثابت ہے۔ اور دوسرے خلفاء کے لئے ایسی کوئی نص نہیں ہے۔ یہاں تک کہ

آدم کے لئے بھی اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَۃ کہا گیا۔ اور یہ نص وارد ہوئی ہے۔ کہ وہ خلیفہ آدمؑ ہیں۔

* خلیفہ کا وجود دراصل خلیفہ بنانے والے کا وجود ہے۔ خدا ہی اس کا خالق ہے۔ خدا ہی اس کا مالک ہے۔ خدا ہی اس کا ظاہر ہے۔ خدا ہی اس کا باطن ہے۔ خدا ہی اس کا اوّل ہے۔ خدا ہی اس کا آخر ہے۔ خدا ہی اس کی صورت ہے۔ خدا ہی اس کا معنیٰ ہے۔ خدا ہی اس کے اعضا اور جوارح کی

* ہویت ہے۔ جو کچھ وہ کہتا ہے خدا ہی کہتا ہے۔ جو کچھ وہ کرتا ہے خدا ہی کرتا ہے اور اس کو ماننا خدا ہی کو ماننا ہے۔ اس کو پہچاننا خدا ہی کو پہچاننا ہے۔ اس کو نہ پہچاننا خدا ہی کو نہ پہچاننا ہے۔ وہ حقائق الٰہیہ کا محل ظہور ہے۔ تجلیات الٰہیہ کی جلوہ گاہ ہے۔ اس کا وجود، وجود حق ہے۔ اس کی نمود، نمودِ حق ہے

* اس کی حکومت، حکومتِ حق ہے۔ اس کی تسخیر، تسخیرِ حق ہے۔ اس کا علم علمِ حق ہے۔ اس علم سے وہ حق کو جانتا ہے۔ حق کا اثبات کرتا ہے۔ یہ اثبات سب سے پہلے خود اس کے نفس میں ہوتا ہے۔ جب وہ اپنے نفس کا شاہد ہوتا ہے تو نفس مشہود نہیں ہوتا۔ حق ہی مشہود ہوتا ہے۔ نفس شاہد نہیں ہوتا حق شاہد

* ہوتا ہے۔ حق اس کی بصر ہوتا ہے۔ حق ہی اس کی آنکھوں سے بصیر ہوتا ہے یہ وہ انسان کامل ہے جس کی آنکھوں سے خدا اپنے آپ کو دیکھتا ہے۔ اسی لئے "انسان" آنکھ کی پتلی کا نام ہے۔ دیکھنے کے لئے ہی خزانۂ غیب میں چھپے ہوئے کمالاتِ ذاتی کو عالم آشکارا کیا گیا ہے۔ انسان سے پہلے عالم تھا مگر نابینا تھا۔ خدا نے انسان کو کیا بنایا۔ عالم کو دیکھنے کے لئے آنکھیں عطا ہوئیں۔ بلکہ جو کچھ علم غیب میں تھا۔ "انسان" اس علم کا عین ہے۔ عین الاعیان ہے۔ جو کچھ علم میں تھا وہی عین میں آیا۔ اور انسان کامل نے برای العین اس کا مشاہدہ کیا۔ اس پر کہ دیکھنے والا بھی حق ہے۔ اور دیکھے جانے والا بھی حق ہی ہے۔

حضرت داؤد علیہ السلام کے لئے لوہے کو نرم کر دیا گیا تھا۔ آپ اس

زرہ بناتے تھے۔ بکتر بناتے تھے۔ اسلحہ بناتے تھے۔ اسی لوہے سے تلوار بنتی ہے۔ تیر اور نیزے بنتے ہیں۔ اسی لوہے سے تلواروں سے محفوظ رکھنے کے لئے ڈھالیں، خود اور زرہ بنتی ہیں۔ تم لوہے کی حقیقت واحدہ پر غور کرو اور اس کی مختلف صورتوں کو پیشِ نظر رکھو۔ پھر سوچو، ہتھیاروں کی صورت میں وہی لوہا ظاہر ہوا ہے۔ جو ہتھیاروں سے بچاؤ کی صورت میں نمایاں ہے لوہے سے لوہے کی حمایت میں آنا اس حقیقت کی طرف اشارہ کرتا ہے جس کی تعریف شرع محمدی میں اَعُوْذُبِكَ مِنْكَ سے دی گئی ہے۔ یہ استعاذہ من اللہ باللہ ہے۔ یعنی خدا ہی سے پناہ مانگنا اور خدا ہی کے ساتھ پناہ مانگنا۔

پس الرحمٰن الرحیم وہی اللہ ہے جو المنتقم اور الجبّار کے اسماء سے موسوم اور موصوف ہے۔ اگرچہ اس کے اسماء اور اس کی صفات مختلف کیوں نہ ہوں۔ وہ اللہ ہی ہے جس سے پناہ مانگی جاتی ہے۔ اور وہ اللہ ہی ہے جس کے ساتھ پناہ مانگی جاتی ہے۔ جیسا کہ حدیث شریف میں وارد ہوا ہے۔ اور جیسا کہ خود اور زرہ تلوار کی کاٹ سے انسان کو محفوظ رکھتے ہیں۔ اسی طرح صفتِ رحمت۔ صفتِ غضب اور صفتِ انتقام کو محو کر دیتی ہے۔

رحمت ہر چیز پر وسیع ہے۔ ہر شے پر مقدم ہے۔ یہاں تک کہ غضب الٰہی پر بھی رحمتِ الٰہی کو تقدم حاصل ہے۔ غضبِ الٰہی کیا ہے؟ وجود سے محروم کر دینا۔ جب اللہ کسی شئے پر رحم فرماتا ہے۔ تو اس شئے کو ایسی صورت پر ایجاد (ظاہر) فرماتا ہے جو صورت اس کے عین ثابتہ کا اقتضاء ہوتی ہے۔ یا یوں کہو کہ اس کی طبیعت کا اقتضاء ہوتی ہے۔ یا اس کی ذات کا تقاضا ہوتی ہے۔

شیخ فرماتے ہیں کہ رحمت کا حکم مرحوم میں، نفسِ مرحوم کی حالت کے مطابق ہوتا ہے۔ رحمتِ الٰہیہ صرف ایجادِ اشیاء تک ہی محدود نہیں، اور

ایجادِ اشیاء یعنی اعیانِ موجودات تک ہی محدود نہیں ہے۔ بلکہ افعالِ انسانیہ میں بھی شامل ہے۔ پھر فرماتے ہیں کہ جو ذی فہم ہے وہی ہمارے قول کا شاہد ہے

اس کا مطلب یہ ہے کہ "فہم" ہی وہ واحد وسیلہ ہے جس سے انسان کو یہ معرفت حاصل ہوتی ہے۔ کہ رحمتِ الٰہیہ ہر شے پر کس طرح وسیع ہے اور یہ کہ رحمت وہ غایت کس طرح بن گئی، کہ ہر شے اس کی طرف متوجہ ہے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ ہر موجود کی غایت یہی ہے کہ وہ موجود ہو پس رحمتِ الٰہیہ ہر شے کے لئے موصل علی الوجود ہے

یہ بھی یاد رکھنا چاہیئے کہ شیخؒ کے نزدیک فہم، ذوق اور کشف مترادف اور ہم معنی کلمات ہیں

تحقیق وجود کے بعد، وجود افعال کی حقیقت بھی سمجھ لیجئے:

مشیتِ الٰہی جس کو قوتِ الٰہی کہنا جاننا چاہیئے۔ اس امر کی مقتضی ہے کہ جو کچھ بالقوہ یا بالفعل وجود میں ہے۔ وہ اسی طرح ہو جس طرح کہ وہ حقیقت میں ہے۔ اور وہ حقیقت اللہ کا عین ہے۔ اور وہی قوت خالقہ ہے۔ کہ جو وجود میں ساری ہے۔ اور لا متناہی صورتوں میں مظاہر کونیہ سے نمایاں ہے اس کو حقیقت شے کہیئے یا صورتِ شے کہیئے۔ ابوطالب مکی نے اس کو "عرش ذات" کہا ہے بہرحال اس کے واسطے سے ذاتِ الٰہی، عالم خارجی کی صورتوں سے ظاہر ہوتی ہے شیخؒ فرماتے ہیں کہ حقیقت، عین فعل کی ایجاد پر متوجہ ہے۔ اس شخص پر متوجہ نہیں جس کے ہاتھ پر وہ فعل ظاہر ہوا۔

شیخؒ کی مراد یہ ہے کہ مشیتِ الٰہیہ اس لحاظ سے افعال بندگان کے وجود کی مقتضی ہے کہ وہ افعال ہیں اور اس حیثیت سے متوجہ نہیں ہے کہ یہ افعال فلاں فلاں فاعلوں سے ظاہر ہوں۔ ورنہ انسان کے لیے یہ محال ہو جاتا ہے کہ وہ کوئی ایسا فعل کرے جو مقتضائے مشیت نہ ہو یہ ایک قسم کی جبریت ہے۔ لیکن یہ جبریت فعل کے ساتھ مشروط ہوتی ہے یعنی یہ نہیں کہ فاعل کے ساتھ مشروط ہونے پر مبنی نہیں

اور اس میں کوئی تناقض نہیں ہے۔ کہ اللہ چاہے تو عاصی سے معصیت کا ظہور کرے۔ یا اس کے ارتکاب کو حرام قرار دے کیونکہ یہ دونوں امور مشیت الٰہی کا تقاضا ہیں۔ مشیت کے تحقق میں نہیں دیکھا جاتا کہ یہ فعل فلاں فلاں آدمی کے ذات پر ظاہر ہوا ہے۔ جب کبھی اشخاص کا تحقق کیا جائے گا تو یہ حکم پھر لوگوں کے نفوس کی طرف رجوع کرے گا۔ وہ امر الٰہی کے موافق کام کریں گے تو وہ فعل طاعت الٰہی ہو گا۔ اور امر الٰہی کے خلاف کریں گے تو وہ فعل معصیت ہو گا۔ مگر دونوں حالتوں میں "فعل" امر تکوینی سے پورے طور پر موافق ہو گا۔ اور امر تکوینی ہی سے اشیاء اپنے اس وجود میں ظاہر ہوتی ہیں جن پر وہ اپنے ثبوت میں علم قدیم میں تھیں۔

زبان حمد اور زبان ذم فعل محمود یا محل مذموم کا اعتبار شریعت کی نظر میں ہے۔ اور اس نظر سے یہ دیکھا جاتا ہے کہ کون سا امر موافق شریعت ہے۔ اور کون سا فعل مخالف شریعت لیکن خدا کی نظر میں یا مشیت الٰہی کی نظر میں جو امر تکوین کی مالک ہے افعال نہ محمود ہیں نہ مذموم ہیں لیکن ان کا وقوع حتمی ہے۔ اور ان کا صدور مشیت الٰہیہ سے ہوتا ہے۔ وہ مشیت الٰہیہ قدیم ہیں۔ اس مشیت کا ظہور طبیعت اشیاء کے اقتضا کی طرف مائل ہے۔ پس یہ جبریت کسی ایسے عامل کی طرف رجوع نہیں کرتی جو طبیعت اشیاء سے خارج ہو۔ بلکہ اشیا کی طبائع اور ان کی ذات ہی آخر الآخر مصدر افعال ہے۔

پس اطاعت و معصیت دونوں ہی انسان کی طبیعت یا اس کے نفس یا اس کی ذات سے ہی صادر ہوتی ہیں۔ انسان کبھی امر الٰہی کی اطاعت کرتا ہے اور کبھی امر الٰہی کی مخالفت کرتا ہے۔ مگر اس وقت وہ اپنے نفس ہی کی اطاعت کرتا ہے۔ اپنی طبیعت کا حکم ہی بجا لاتا ہے۔ اس کی طبیعت کا جھکاؤ ہمیشہ وجود دائم کے قانون کی طرف ہے۔ اور یہ قانون مشیت الٰہیہ ہی ہے۔

پس اس حیثیت سے کہ انسان اپنے افعال میں اپنی طبیعت ذاتی کی طرف میلان

رکھتا ہے۔ شیخ کے نزدیک وہ خیر و شر کے متعلق جواب دہ ہے۔ چاہے کسی وقت یہ طبیعت اور اس طبیعت کی تمام طاقتیں جو قانون عام کی طرف جھکنے والی ہیں سلب ہی کیوں نہ ہو جائیں۔

واضح ہو کہ نبوت و رسالت اللہ تعالیٰ کی ایک خاص عنایت ہے۔ جس میں انسان کے کسب کو کچھ بھی دخل نہیں۔ نبوت سے میری مراد عرفی شرعی نبوت ہے جس میں شریعت و تبلیغ ہے نہ کہ نبوت بمعنی لغوی یعنی باخبر ہونا یا خبر دینا۔ انبیاء درسل پر اللہ تعالیٰ کے عطایا اعمال کی جزاء نہیں ہیں۔ بلکہ ہبہ ہیں، نہ ابتداء اجزاء نہ انتہاءً طالب جزاء ہیں۔ انبیاء کو جو کچھ دیا جاتا ہے انعام و افضال ہے۔ لطف و کرم ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ ہم نے ابراہیم، اسحاق و یعقوب کو بطور ہبہ و تفضل دیا۔ ایوب علیہ السّلام کے حق میں فرماتا ہے۔ وَوَهَبْنَا لَهُ أَهْلَهُ وَمِثْلَهُمْ مَعَهُمْ ہم نے ایوب کو ان کی آل و اولاد دی۔ اور اس کے برابر آل اور اولاد اور دی۔ حضرت موسیٰ کے حق میں فرماتا ہے وَوَهَبْنَا لَهُ مِن رَّحْمَتِنَا أَخَاهُ هَارُونَ نَبِيًّا اور ہم نے موسیٰ کو اپنی رحمت سے ان کے بھائی ہارون کو نبی بنا کر دیا وغیرہ ذالک۔ پس وہ خدا جو ان کا ابتداً والی و کارساز ہے۔ وہی ان کا ہر حال میں کارساز ہے۔ متولی امور ہے۔ ان کا متولی کون ہے! اسم وہاب ہے۔ داؤد علیہ السّلام کے متعلق فرماتا ہے۔ وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ مِنَّا فَضْلًا ہم نے داؤد کو اپنا فضل و کرم دیا۔ اس کے ساتھ نہ طلب جزاء کو لگایا نہ یہ فرمایا کہ ان کو جو کچھ دیا گیا ہے۔ وہ کسی عمل کی جزاء ہے۔ عطا پر اللہ تعالیٰ نے عمل کے ذریعہ سے شکر کرنے کا حکم دیا۔ مطالبہ کیا تو آلِ داؤد سے کیا۔ داؤد علیہ السلام سے نہیں کیا۔ داؤد پر جو انعام و افضال ہوا ہے ان کی امت سے عملی شکر یہ مطالبہ کیا گیا۔ کیوں کہ یہ عطا داؤد علیہ السلام کے حق میں تو فضل ہے اور امت کے حق میں طالب معاوضہ ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔

اِعْمَلُوْا آلَ دَاوٗدَ شُکْرًا وَّ قَلِیْلٌ مِّنْ عِبَادِیَ الشَّکُوْرُ۔
اے آلِ داؤد تم شکریہ میں عمل کرو۔ مگر میرے بندوں میں شکر گذار بہت کم ہیں۔ اگرچہ انبیاء نے اللہ کے انعامات و مواہب کا شکریہ ادا کیا مگر اس کا مطالبہ حق تعالیٰ کی طرف سے نہ تھا۔ بلکہ خوشی دل سے تھا۔ اللہ تعالےٰ نے جب حضرت رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ماقبل و مابعد امکانات گناہ کو باطل کر دیا۔ تو آپ نے اتنی عبادت کی کہ قدم مبارک پر ورم آگیا۔ لوگوں نے اس کے متعلق عرض کیا تو آپ نے فرمایا اَفَلَا اَکُوْنَ عَبْدًا شَکُوْرًا۔ کیا میں شکر گذار بندہ نہ بنوں۔

نوح علیہ السلام کے متعلق اللہ تعالےٰ نے فرمایا۔ اِنَّہٗ کَانَ عَبْدًا شَکُوْرًا وہ بڑا شکر گذار بندہ تھا۔ اللہ کے شکر گذار بندے بہت ہی کم ہیں۔

سب سے پہلی نعمت اللہ تعالےٰ نے حضرت داؤد کو دی۔ وہ یہ ہے کہ آپ کا نام ایسا رکھا جس میں ہر ایک حرف جدا ہے۔ یہ ان کے دنیا سے بے تعلق ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ اللہ تعالےٰ کا ان کا یہ نام رکھنے سے ہم کو مدد ملتی ہے۔ داؤد میں حروف ذیل ہیں د، ا، و، د۔ دیکھئے ہر حرف دوسرے سے جدا ہے۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا نام پاک مُحَمَّدٌ رکھا جس میں م، ح، م تو ملنے والے حروف ہیں مگر آخر میں د ہے جو ماقبل سے تو ملتا ہے اور مابعد سے نہیں ملتا۔ پس حضرت کے اسم مبارک میں وصل بھی ہے فصل بھی۔ مگر داؤد علیہ السلام کے نبی ہونے کی وجہ سے باطن میں تو وصل و فصل بھی ہے مگر ان کے نام میں یہ جامعیت نہیں ہے۔ یہ جامعیت یہ اختصاص وہ فضیلت ہے جو محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو داؤد علیہ السلام پر ہے۔ یعنی نام کے لحاظ سے بھی جامعیت پر اشارہ ہے۔ پس حضرت کے لئے جمیع جہات سے جامعیت ہے۔ اسی طرح احمد کے نام میں بھی جامعیت ہے۔ الف بالکل منفصل ہے۔ ح، م متصل ہیں اور د متصل و منفصل۔ اور یہ اللہ تعالےٰ کی حکمت ہے پھر

اللہ تعالیٰ نے داؤد پر جو انعامات فرمائے ہیں۔ ان کو اس طرح فرماتا ہے۔

إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِشْرَاقِ وَالطَّيْرَ مَحْشُورَةً كُلٌّ لَهُ أَوَّابٌ۔

یعنی ہم نے پہاڑوں کو حضرت داؤد علیہ السلام کے لئے مسخر کر دیا کہ وہ ان کے ساتھ تسبیح کرتے ہیں۔ سہ پہر کو اور دن چڑھے۔ پرندے بھی جمع کر دیئے گئے ہیں۔ سب ان کی طرف رجوع کرنے والے ہیں۔ داؤد کے ساتھ پہاڑ اور پرندے تسبیح کرتے ہیں۔ کہ داؤد کے عمل میں ان کے اعمال داخل ہو جائیں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔ وَاذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُودَ ذَا الْأَيْدِ إِنَّهُ أَوَّابٌ۔ ہمارے پُر قوت بندہ داؤد کو یاد کرو، وہ ہماری طرف بار بار رجوع کرنے والا تھا اور فرماتا ہے۔ وَآتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصْلَ الْخِطَابِ۔ ہم نے ان کو حکمت و معرفت عطا کی اور حق و باطل میں فیصلہ کرنے والا بیان بھی دیا۔ پھر داؤد پر احسانِ عظیم اور مرتبہ قربِ حق جو ان سے خاص ہے یہ ہے کہ ان کی خلافت منصوص ہے۔ صریحاً ہے۔ ان کے دوسرے ہمجنسوں کی خلافت ایسی صریح نہیں ہے۔ گو کہ ان میں خلفائے حق ہیں۔ فرماتا ہے:۔

يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى

اے داؤد ہم نے تم کو زمین میں خلیفہ بنایا کہ لوگوں میں حق کا حکم کرو اور خواہش کی اتباع نہ کرو۔

ہوی سے مراد وہ احکام ہیں جو غیر وحی الٰہی ہیں۔ اور وہ خطرات جو دل میں گذریں فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ کہ وہ خطرے جو تم کو راہِ خدا سے گمراہ کر دیں سبیل اللہ سے مراد وہ طریقہ وحی ہے جو انبیاء کو بتایا جاتا ہے پھر ان کا خاتمہ رکھکر فرماتا ہے:۔

إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ

یعنی جو لوگ راہِ حق گم کرتے ہیں ان کے لئے سخت عذاب ہے۔ بما نسوا یوم الحساب اس وجہ سے کہ وہ یوم حساب کو بھول گئے۔ یہ نہ فرمایا کہ اگر تم میری راہ سے گمراہ ہو جاؤ تو تمہارے لئے عذاب شدید ہے۔

اگر تم کہو کہ آدمؑ کی خلافت بھی تو منصوص ہے تو میں کہتا ہوں کہ داؤد کی خلافت جیسی منصوص ہے ایسی آدم کی خلافت منصوص نہیں۔ دیکھو اللہ نے ملائکہ سے فرمایا:۔

انی جاعلٌ فی الارض خلیفۃ۔ میں زمین پر ایک خلیفہ پیدا کرنے والا ہوں۔ اور نہ فرمایا کہ میں آدم کو زمین میں خلیفہ بنانے والا ہوں۔ اگر ایسا فرماتا بھی تو داؤدؑ کے متعلق اس قول کے برابر نہ ہوتا "ہم نے تم کو (اے داؤد) زمین میں خلیفہ بنایا۔ یہ صراحۃً ہے، محقق و ثابت ہے۔ آدم علیہ السلام کے متعلق ایسا محقق و مصرح نہیں۔ نیز آدم کے قصے سے کہیں یہ ثابت نہیں ہوتا کہ وہ خلیفہ موعود آدم ہی تھے۔ دیکھو تم کو ہمیشہ اللہ تعالیٰ کسی بندے کے متعلق کوئی خبر دے تو تم اس میں دل لگا کر غور و فکر کرو۔ حکمت و معرفت کی موجب اس میں سے نکلتی معلوم ہوں گی۔ اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیمؑ خلیل اللہ کے متعلق فرماتا ہے:۔

اِنّی جاعلک للنّاس اماما۔ میں تم کو لوگوں کا امام بناتا ہوں مگر خلیفہ تو نہ فرمایا۔ اگرچہ ہم جانتے ہیں کہ یہاں امام سے مراد خلیفہ ہی ہے، مگر خاص طور سے لفظ خلیفہ مصرحاً فرمانے کے برابر نہیں۔

پھر داؤد علیہ السلام کی خلافتِ مخصوصہ میں یہ بھی ہے کہ اللہ تعالےٰ نے حضرت داؤد کو خلیفہ حکم بنایا۔ اور حکم دینا تو اللہ تعالیٰ ہی کی طرف سے ہوتا ہے۔ ان الحکم الا للّٰہ۔ حکم دینا تو اللہ ہی کا کام ہے۔ حضرت داؤد کو فرماتا ہے فاحکم بین النّاس بالحق، حق سے و ابستہ رہ کر لوگوں میں حکم کرو۔

ممکن ہے کہ خلافت آدمؑ داودؑ کے مرتبہ کے برابر نہ ہو۔ بلکہ ممکن ہے کہ آدم ان لوگوں کے خلیفہ ہوں۔ جو ان سے پہلے زمین میں بستے تھے۔ اور خلق میں حکم الٰہی چلانے کے لئے نائب حق نہ ہو۔ اگر آدمؑ نائب و خلیفۃ اللہ واقع میں بھی ہوں تو ایسی تنصیص و تصریح تو نہیں ہے جیسی حضرت داؤد کے لئے ہے۔ بے شک زمین پر جو خلیفۃ اللہ ہوئے ہیں۔ وہ انبیاء و رسل ہی ہیں۔

آج کے دن خلافت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ہے۔ اللہ تعالیٰ کی خلافت باقی نہیں ہے، کیوں کہ اس وقت کے خلفاء بجز شرع خاتم النبیین کے کوئی حکم نہیں دے سکتے۔ اور دائرہ شرع سے باہر نہیں نکل سکتے۔ مگر یہاں ایک دقیقہ ہے۔ نازک بات ہے اس کو ہمارے ہی جیسے شخص جان سکتے ہیں۔ وہ دقیقہ یہ ہے، شرع رسول پر حکم کرتے ہیں۔ تو ان کا ماخذ کیا ہے۔ یہ کہاں سے حکم لیتے ہیں۔ خلیفہ رسول تو وہ ہیں جو قرآن و حدیث سے حکم لیتے ہیں۔ جو عن فلاں عن فلاں منقول ہیں۔ قرآن و حدیث میں مصرح حکم نہیں ملتا تو قیاس کرتے ہیں۔ اجتہاد کرتے ہیں۔ مگر اس اجتہاد کی اصل وہی منقول قرآن و حدیث ہیں۔

ہم میں ایسے لوگ بھی ہیں جو کشف و الہام سے جو ظنی ہیں۔ اللہ تعالیٰ سے لیتے ہیں۔ لہٰذا خود اس حکم شرعی میں خلیفۃ اللہ ہیں۔ بس ایک طور پر مادۂ کشف۔ الہام اور مادۂ وحی رسول ایک ہیں۔ گو الہام ظنی اور وحی قطعی ہے۔

پس خلیفہ جو ولی ہوتا ہے ظاہر میں متبع نبی ہوتا ہے۔ اور بباطن موافق نبی۔ جیسے عیسیٰؑ نزول فرمائیں گے تو متبع خاتم النبیینؐ ہوں گے جیسے نبی محمدؐ توحید میں موافق و متبع انبیائے سابق کے تھے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔

اولئک الذین ھدی اللہ فبھدٰھم اقتدہ۔ ان انبیائے سابقین کو اللہ تعالیٰ نے ہدایت دی تھی، تم بھی اے محمدؐ ان کی پیروی کرو۔ وہ خلیفہ، ولی، صاحب کشف اللہ تعالیٰ سے لینے کے طریقے سے واقف ہونے کی وجہ سے خاتم النبیینؐ کے موافق ہے۔ کیوں کہ مرضی الٰہی اور حق وہی ہے جو خاتم النبیینؐ کی شرع

ہے۔ یہ موافقت ایسی ہی ہے۔ جیسے خاتم النبیین، انبیاء سابقین کے احکام کو باقی رکھکر ان کے موافق تھے۔ ہم بھی انبیائے سابقین کے احکام کی اتباع کرتے ہیں۔ مگر اس وجہ سے کہ ان احکام کو خاتم النبیین نے باقی رکھا نہ اس وجہ سے کہ وہ شرع انبیائے سابقین سے ہیں۔ بلکہ اس وجہ سے کہ وہ تقریر و ابقاء ہے۔ خاتم النبیین کی جانب سے، لہٰذا خلیفہ کا اللہ تعالےٰ سے لینا عین رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کا لینا ہے۔ ایسے صاحب کشف خلیفہ کے متعلق ہم زبان کشف سے کہہ سکتے ہیں کہ وہ بباطن خلیفۃ اللہ ہے۔ اور بظاہر خلیفہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم ہے۔

یہی وجہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا انتقال ہو گیا اور آپ نے منصوص معین طور پر کسی کو خلیفہ نہ بنایا کیوں کہ آپ کو معلوم تھا کہ آپ کی اُمت میں ایسے لوگ ہوں گے جو خلافت کو اللہ تعالیٰ سے لیں گے اور خلیفہ اللہ ہوں گے۔ مگر احکام شرع میں تابع نبی معصوم۔ جب رسول اللہ کو یہ معلوم تھا تو آپ نے خلافت میں کوئی تعین و تنصیص نہیں کی پس خلق

میں ایسے خلیفۃ اللہ ہیں۔ معدن خاتم النبیین و مادۂ انبیائے سابقین سے وہ احکام لیتے ہیں۔ جو خود انہوں نے لئے تھے۔ اور خاتم الانبیاء کے فضل و رسالت کو جانتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ احکام رسول قابل زیادت و نقصان ہیں کیوں کہ رسول سابق اس وقت بھی ہوتے تو احکام کی زیادت ہو سکتی تھی۔

خدائے تعالےٰ ایسے خلیفہ کو انہیں احکام شرعیہ اور علوم کو دیتا ہے۔ جو اصل کر انبیاء کو دیئے گئے تھے پس خلیفہ جو ولی ہے ظاہر میں متبع نبی ہے۔ اس کا برخلاف رہتا ہے۔ بخلاف رسل کے وہ انبیائے سابقین کے احکام کو منسوخ بھی کرتے ہیں۔

دیکھو یہودیوں نے جب تک یہ خیال کیا کہ حضرت عیسیٰؑ حضرت موسیٰؑ

پر کسی حکم کو زیادہ نہ کریں گے۔ جیسے کہ ہم نے خلیفہ کے متعلق بہ نسبت رسول کے کہا تو ان پر ایمان لاتے۔ ان کا اقرار کیا۔ جب حضرت عیسیٰؑ نے بحیثیت رسول ہونے کے بعض احکام موسوی پر زیادت کی بعض کو منسوخ کر دیا تو اس کو برداشت نہ کر سکے۔ کیوں کہ یہ ان کے عقیدے کے خلاف تھا۔ یہودیوں نے امر رسول کو جیسا سمجھنا چاہیے تھا نہ سمجھا اور حضرت عیسیٰ کو قتل کرنا چاہا۔ ان کے پورے قصے کو اللہ تعالیٰ نے قرآن شریف میں بیان فرمایا ہے۔ جب عیسیٰ رسول تھے تو انہوں نے زیادت کو قبول فرمایا خواہ اس حکم کی کمی سے جس کو موسیٰ نے مقرر فرمایا تھا خواہ زیادت حکم سے سچ پوچھو تو کمی بھی شرع میں ایک قسم کی زیادت ہے۔

خلافت کو آج یہ منصب زیادت و نقصان نہیں۔ شرع پر کچھ زیادت یا نقصان ہوتا بھی ہے تو اجتہادات میں اس شرع پر کمی زیادت نہیں ہو سکتی جو رسول اللہ سے بالمشافہ راست حاصل کی گئی ہے۔ کبھی خلیفہ سے بظاہر یہ ہوتا ہے کہ اس کا حکم حدیث کے خلاف ہے۔ لوگ سمجھتے ہیں کہ یہ اس کا اجتہاد ہے حالانکہ واقعہ ایسا نہیں ہے۔ اصل یہ ہے کہ اس امام کے پاس جہت کشف سے یہ حدیث ثابت نہیں اگر یہ حدیث ثابت ہوتی ہے تو امام اسی حدیث کے موافق حکم دیتا اگرچہ وہ حدیث علی عدل سے ثابت ہے۔ یعنی معتبر راوی کی روایت معتبر آدمی سے ہے۔ اس کے تمام راوی تقریباً معتبر ہیں۔ راوی کذب و سہو سے معصوم نہیں ہیں۔ نہ روایت بالمعنی سے معصوم ہیں۔ ایسے واقعات آج خلیفہ سے صادر ہوتے ہیں۔

جب عیسیٰؑ نازل ہوں گے تو بہت سے اجتہادی احکام جو ائمہ نے مقرر کردہ تھے اٹھا دیں گے۔ کیوں کہ عیسیٰ پر طریقہ محمدی کی حقیقت ظاہر ہو جائے گی خصوصاً جب کہ ایک واقعہ میں مختلف ائمہ سے باہم مختلف احکام دیے گئے ہوں۔ یہ ہم کو قطعی علم ہے کہ اگر کوئی آیت نازل ہوتی تو ان صورتوں میں سے

کسی ایک کے مطابق نازل ہوتی، اور وہی حکم الٰہی متعیّن ہوتا۔ اس حکم خاص کے سوا جو احکام اجتہادی ہیں ان کو اللہ تعالیٰ نے اس لئے باقی رکھا ہے کہ وہ تشریح تقریری ہے۔ خدا کے رکھنے سے رہے ہیں تاکہ امت کو حرج نہ ہو۔ اور دائرہ احکام وسیع ہو۔ حضرت رسول اعظم کا فرمان ہے

اذا بویع بخلیفتین فاقتلوا الاخر منهما۔ اگر دو خلیفوں کے لئے بیعت لی جائے تو ان سے پچھلے کو مار ڈالو۔ یہ حکم خلافت ظاہری کے متعلق ہے جس کا کام ہے امن قائم کرنا شمشیر زنی کرنا اس میں تعدد خلفا کی گنجائش نہیں۔ اگر دونوں متفق بھی ہو جائیں تو ایک کو ختم کرنا ضروری ہے۔ بخلاف خلافت باطنی کے کہ اس میں تعدد خلفاء ممکن ہے ان کا کام قتل و قتال نہیں ہے۔

خلافت ظاہری میں حق قتل ہے اور خلافت باطنی میں حق قتل نہیں ہے۔ اگر خلافت باطنی والا خلیفۃ اللہ اور خلافت ظاہری والا عادل ہو تو خلیفہ رسول اللہ ہوتا ہے۔ خلافت ظاہری میں ایک خلیفہ کا رہنا اور تعدد خلفاء ناجائز ہونا اس لئے ہے کہ فتنہ و فساد رفع کرنا یا بدامنی کے خطرے کو دور کرنا ضروری ہے۔ یہ مشابہ ہے لو کان فیهما الهة الا الله لفسدتا۔ اگر آسمان و زمین میں کئی الٰہ ہوتے تو ان میں فساد ہو جاتا۔ فرض کرو کہ وہ دونوں متفق بھی ہو جائیں تو ہم جانتے ہیں کہ بفرض تقدیر اختلاف کے ایک کا حکم چلے گا۔ وہ تو حقیقتاً الٰہ ہے یا خلیفہ کی صورت میں خلیفہ ہے۔ اور جس کا حکم نہ چلے گا وہ نہ الٰہ ہے اور نہ خلیفہ ہی ہو سکتا ہے۔

جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ تعدد الٰہ محال ہے اور الٰہ حق ایک ہی ہے۔ تو اس سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ دنیا میں جو کچھ ہو رہا ہے سب اللہ کے ارادے اور مشیت سے ہو رہا ہے۔ گو بظاہر بعض کام خلاف شرع بھی ہو رہے ہیں۔ گو کہ شرع کا مقرر کرنا بھی خدا کی مشیت سے ہے۔ اللہ شرع شریعت سے خیر کثیر کا حکم دیتا ہے اور عمل کے وقت وہی نمایاں کرتا ہے اور پیدا فرماتا ہے۔ جو

بندہ کی طبیعت اور فطرت کے مطابق ہو۔

مشیت شرع میں تقرر و تعین خیر کثیر ہے نہ کہ امر بالمشیت، غرضیکہ مشیت کی حکومت بڑی زبردست ہے۔ اسی وجہ سے ابو طالب مکی صاحب قوت القلوب نے مشیت کو عرش ذات فرض کیا ہے۔ کیوں کہ مشیت اپنی ذات سے احکام دیتی ہے۔ بہر حال دنیا میں کوئی شے نہ موجود ہوتی ہے نہ معدوم ہوتی ہے۔ مگر مشیت الٰہی سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ لوگ گناہ کرتے ہیں۔ امر الٰہی کے خلاف کرتے ہیں مگر حق یہ ہے کہ اس امر الٰہی کے خلاف واقع ہوتا ہے۔ جو امر انبیاء کے توسط سے دیا جاتا ہے امر تکوینی حکم کن کے خلاف ہرگز نہیں ہوتا۔ غور کرو تو معلوم ہوتا ہے کہ بندہ جو کام کرتا ہے مشیت کے لحاظ سے دیکھو تو کوئی اللہ تعالیٰ کی مخالفت نہیں کرتا۔ خلاصہ یہ ہے کہ مخالفت ہے تو امر تشریعی سے (جو بواسطہ انبیاء کے ہوتا ہے) نہ کہ امر تکوینی سے اور نہ کہ خود اللہ سے یا اس کی مشیت سے مخالفت ہوتی ہے۔ یا ہو سکتی ہے۔ اور زیادہ غائر نظر ڈال کر دیکھو تو معلوم ہو گا کہ امر مشیت، فعل عبد کو ہوتا ہے نہ کہ خود عبد کو جس سے فعل ظاہر ہوتا ہے۔ جب حق تعالیٰ فعل کو کن کا حکم دیتا ہے تو مستحیل ہے کہ وہ فعل نہ ہو۔ اصل یہ ہے کہ شرعی حکم بتوسط انبیاءؑ بندوں کو پہنچایا جاتا ہے۔ بعض بندوں کی طبیعت کا اقتضا اطاعت و امتثال حکم ہوتا ہے تو ان کے فعل کو امر کن دیا جاتا ہے۔ اور وہ موجود ہو جاتا ہے جس کی طبیعت امتثال امر سے ابا کرتی انکار کرتی ہے تو فعل کو کن کا حکم نہیں دیا جاتا۔ اور وہ فعل نہیں پیدا ہوتا ہے۔ ایسی بد طبیعت کو پھر امر تشریعی دیا ہی کیوں جاتا ہے۔ جب کہ معلوم ہے کہ اطاعت اس کی طبیعت کے اقتضا کے موافق نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس کی بد فطرتی تمام اشخاص کو معلوم کرنے کے لئے امر تشریعی دیا جاتا ہے۔ ایجاد فعل کا حکم اس صورت خاص اور محل مخصوص میں نہ ہو گا لہٰذا بندہ عاصی کا فعل ایک لحاظ سے مخالف امر اللہ ہے اور ایک لحاظ سے اس میں موافقت و اطاعت امر اللہ ہے۔ اس کی اتباع و موافقت میں حسب حالت مدح بھی ہوتی ہے

اور ندمت بھی۔

جب واقعات نفس الامری وہ ہیں جو ہم نے بیان کئے جو کہ اقتضائے فطرت طبیعت شے کے مطابق امر تکوینی آتا ہے اور تخلیق صورت وحالت ہوتی ہے لہٰذا مآل خلق کا اس کی سعادت پر اور اس کے کمالات کے ظاہر ہونے پر ہے، باوجودیکہ انواع سعادات مختلف اور ان کے کمالات کا ظہور جدا ہے۔ ہر شے کے اظہار کمال کو اللہ تعالیٰ نے اس طرح فرمایا، وسعت رحمتی کل شیئ میری رحمت میں ہر ایک کی سمائی ہے اور سَبَقَتْ رَحْمَتِي عَلَى غَضَبِي میری رحمت میرے غضب سے سابق ہے اور سابق تو پہلے ہوتا ہے۔ اس لحاظ سے دیکھو تو پہلے رحمت کا اثر ہوا تھا جس سے وہ عاصی، مخلوق ہوا۔ پھر بوجہ عصیان غضب الٰہی ہوا۔ تو سابق نے پھر اپنا عمل کیا یعنی اس عاصی کو رحمت نے گھیر لیا۔ کیوں کہ غضب سے پہلے رحمت ہی متقدم وسابق بھی یہ معنی ہیں سَبَقَتْ رَحْمَتِي عَلَى غَضَبِي کے تاکہ رحمت اپنا کام کرے اس پر جو اس تک پہنچا ہے۔ رحمت سب کے آخر میں غایت وانجام میں قدم جمائے کھڑی ہے۔ ہر ایک اپنی غایت کی طرف سالک اور رواں ہے، لہٰذا وہاں تک پہنچنا بھی ہے جس کے ساتھ رحمت کا پہنچنا اور غضب کا ختم ہونا بھی ہے۔ لہٰذا ہر رحمت تک پہنچنے والے کو حسب استعداد حسب حیثیت رحمت کا پہنچنا بھی ہے۔

فَمَنْ كَانَ ذَا فَهْمٍ يُشَاهِدُ مَا قُلْنَا۔ وَاِنْ لَمْ يَكُنْ فَهْمٌ فَيَاخُذُهُ عَنَّا۔ جس کو اللہ نے فہم عطا کیا ہے ہم نے جو کچھ کہا اس کو دیکھتا ہے۔ جس کو سمجھ نہیں وہ ہم سے لیتا ہے۔ فَمَا ثَمَّ اِلَّا مَا ذَكَرْنَاهُ فَاعْتَمِدْ عَلَيْهِ وَكُنْ بِالْحَالِ فِيْهِ كَمَا كُنَّا وہاں اس کے سوا کچھ نہیں جو ہم نے بیان کیا اس پر اعتماد رکھو! اور اس میں صاحب حال ہو۔ فِيْهِ اِلَيْنَا مَا تَلَوْنَا عَلَيْكُمْ وَمِنَّا عَلَيْكُمْ مَا وَهَبْنَاكُمْ مِنَّا۔ اللہ کے پاس سے جو کچھ ہم کو ملا وہی ہے جس کو ہم نے تمہیں سنایا۔ ہماری طرف سے تم کو جو کچھ پہنچ رہا ہے وہی ہے

جو ہم نے تم کو دیا۔

داؤد علیہ السلام کے لئے لوہے کو نرم کر دینا اور ان کا لوہے سے زرہیں بنانا اس سے یہ اعتبار لے سکتے ہیں کہ سخت دلوں کو زجر و توبیخ اور سرزنش بھی نرم کرتی ہے جیسے آگ لوہے کو نرم کرتی ہے۔ مگر بعض سخت دل ایسے بھی ہوتے ہیں۔ کہ ان پر آگ تک اثر نہیں کرتی۔ آگ تو پتھر کو توڑ دیتی ہے۔ اس کا چونا بنا دیتی ہے۔ یہ بھی ایک اعتبار ہے۔ اس میں ایک تنبیہ ہے۔ کہ لوہا کیوں گلایا جاتا تھا۔ اس لئے کہ اس سے زرہ بنائیں زرہ میں کیا بات ہے لوہے کے ذریعہ سے لوہے سے حفاظت کی جاتی ہے۔ زرہ سے سنان سیف سکین (چھری) بھالے سے بچاؤ کیا جاتا ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے تم کو کیا دعا سکھائی۔

اللھم انی اعوذ بک منک۔ خدایا میں تجھ سے تیری پناہ لیتا ہوں۔ تیرے غضب سے بھاگ کر تیرے دامن رحمت میں چھپتا ہوں۔

سمجھو یہ اعتبار ہے، زرہ جو ہے لوہے کے نرم کرنے اور پگھلانے کی۔ اللہ منتقم بھی ہے۔ رحیم بھی ہے۔ وہی موفق ہے۔ وہی معین ہے۔

وجودیہ کی فص کلمہ داؤدیہ

جاننا چاہیئے کہ جب نبوت اور رسالت محض رحمتِ الٰہی سے مختص ہیں اور
ان میں یعنی نبوت تشریع میں کسب اور اکتساب کو کچھ بھی دخل نہیں ہے تو اللہ
تعالیٰ کی عطیات بھی انبیاء علیہم السلام پر اسی قبیل سے ہوتی ہیں اور وہ عطیات
ان پر محض ہبہ اور بخشش ہوتی ہیں اور وہ کسی عمل کی جزا نہیں ہیں اور نہ ان سے
ان عطیات پر جزاء طلب کی جاتی ہے۔ پس اللہ تعالیٰ کا ان کو کل چیزوں کا دینا
محض فضل و عنایت اور انعام کے طور پر ہے اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ وھبنالہ
اسحق و یعقوب۔ ہم نے ابراہیم کو اسحق اور یعقوب کو ہبہ دیا اور حضرت
ایوبؑ کی شان میں اللہ نے فرمایا: وھبنالہ اھلہ ومثلھم معھم
ہم نے ایوبؑ کو ان کے اہل کو ہبہ کیا اور مثل کو ان کے ساتھ اور موسیٰ علیہ السلام
کے حق میں فرمایا و وھبنالہ من رحمتنا اخاہ ھرون نبیاً۔ اور ہم نے
موسیٰ کو اپنی رحمت خاص سے ان کے بھائی ہارون کو نبوت بخشی یعنی ہبہ دیا اور
انہی کے مثل اور ہیں۔ پس جن کو کہ ان کی پہلی ولایت تھی اسی کو ان کے بعد کو ولایت
ہوئی اور یہ ولایت ان کی اصل کو ان کے عام حالات اور اکثر واقعات میں تھی اور
ان کا متولی خدا کا اسم وہاب تھا اور داؤد علیہ السلام کے حق میں فرمایا ولقد
اتینا داؤد منا فضلا۔ ہم نے داؤدؑ کو اپنی طرف سے محض فضل و عنایت سے
دیا اور اس کے ساتھ جزاء کو مقرون نہ کیا جس کا حق تعالیٰ ان سے طالب ہو اور نہ یہ
ذکر فرمایا کہ اللہ نے جو کچھ کہ ان کو دیا جس کو بھی ذکر فرمایا تو وہ جزا کے طور پر تھا

اور جب حق تعالیٰ نے اس پر عمل سے شکر کا مطالبہ کیا تو آلِ داؤد سے اس کا
مطالبہ کیا اور حضرت داؤد کا اس میں ذکر نہ کیا اور نہ کچھ ان سے تعرض کیا اور
داؤد کے حق میں محض فضل و انعام تھے۔ اور ان کے آل کے حق میں محض فضل و
انعام نہ تھے کیونکہ ان سے اس پر معاوضہ کا طلب ہوا اور اللہ نے فرمایا کہ
اعملوا آل داؤد شکراً وقلیل من عبادی الشکور۔ اے اولاد
داؤد تم انعامات کے شکر کے لئے عمل خیر کرو اور میرے شکر کرنے والے
بندے تھوڑے ہیں اور اگر انبیاء علیہم السلام نے انعامات اور ہبات الٰہی پر
شکر کیا تو اس شکر کا اللہ نے ان سے مطالبہ نہ کیا تھا بلکہ وہ ان کی طرف سے محض
تبرعاً تھا چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ما تقدم و ما تاخر کے زلات اور لغزشوں
کے بخشے جانے کے شکر میں اس قدر نماز میں کھڑے ہوتے کہ آپ کے قدم مبارک
ورم کر گئے اور سوج گئے۔ اور جب آپ سے اس بارے میں کہا گیا تو آپ نے فرمایا
کہ کیا میں خدا کا شکر گزار بندہ نہ بنوں؟ اور حضرت نوح علیہ السلام کی شان میں اللہ
نے فرمایا کہ انہ کان عبداً شکوراً۔ نوح شکر گزار بندہ تھے اور اللہ کے
شکر گزار بندے تھوڑے ہیں۔ پس اللہ نے پہلی نعمت جو داؤد علیہ السلام کو دی
ہے وہ یہ ہے کہ اللہ نے ان کو ایسا نام عنایت فرمایا جس میں کوئی حرف متصل اور
ملے ہوئے نہیں ہیں اور اللہ نے اس اسم سے ان کو عالم سے بالکل علیحدہ کیا اور
مجرد اسم سے اللہ نے ہم لوگوں کو ان کے مرتبہ سے خبر دی اور وہ حروف غیر متصل
دال اور الف اور واؤ ہیں اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا نام حروف اتصال اور انفصال
دونوں سے رکھا گیا۔ اسی واسطے اللہ نے ان کو اپنی ذات حق سے متصل کیا اور
عالم سے ان کو منفصل اور جدا کیا۔ پس رسول اللہ کو اللہ نے دونوں حالتوں میں
باعتبار اسم پاک کے جامع بنایا جیسا کہ داؤد علیہ السلام کو باعتبار معنے کے دونوں
حالتوں کا جامع بنایا اور وہ جمعیت حضرت داؤد کے نام میں نہ دی۔ پس
فضل جامعیت رسول اللہ ہی کے ساتھ اللہ نے حضرت داؤد علیہما السلام

مختص کیا یعنی فقط رسول کے نام پاک سے آپ کی اس جامعیت پر اللہ نے ہم لوگوں کو متنبہ کر دیا۔ پس آنحضرتؐ کو یہ امر جمیع جہات سے حاصل ہوا۔ اور ایسی ہی آپ کے نام پاک احمدؐ میں جامعیت ہے۔ پس یہ بھی اللہ کی بڑی حکمت ہے پھر حضرت داؤدؑ کے عطیات سے جو محض فضل و عنایت کے طور پر تھے ترجیع جبال کو ذکر کیا جو ان کے ساتھ تسبیح کرتے تھے اور یہ جبال اور پہاڑ حضرت داؤدؑ ہی کی تسبیح کو پڑھتے تھے تاکہ ان کا عمل حضرت داؤد کو حاصل ہو اور اسی طرح پرندے تسبیح کرتے تھے اور اللہ نے آپ کو قوت بخشی اور قوت سے آپ کی اللہ نے تعریف کی اور آپ کو حکمت اور فصل خطاب اللہ نے بخشا۔ پھر بڑا احسان اور قربت کا مرتبہ جس سے حضرت داؤد مختص تھے یہ تھا کہ اللہ نے آپ کے خلیفہ ہونے پر قرآن میں نص اور تصریح فرمائی اور یہ بات ان کے ابناء جنس کے بنیوں سے کسی کے ساتھ اللہ نے نہیں کی۔ اگرچہ ان میں بھی خلفاء اور اللہ کے جانشین لوگ تھے اور اللہ نے فرمایا کہ یا داؤد انا جعلنٰک خلیفۃ فی الارض فاحکم بین الناس بالحق ولا تتبع الھوٰی۔ اے داؤد میں نے زمین میں تجھ کو اپنا خلیفہ بنایا پس تو لوگوں میں حق کے ساتھ حکومت کرتا رہو اور نفسانی خواہشوں کی پیروی نہ کر یعنی تو اپنی حکومت میں خطرات نفسانی کی پیروی نہ کر جو بغیر میری وحی کے تجھ پر وارد ہوتے ہیں فیضلک عن سبیل اللہ۔ پھر وہ تم کو اس راستہ سے بھٹکا دے گا جس راستہ سے میں اپنے رسولوں کے پاس وحی بھیجتا ہوں۔ پھر اللہ تعالیٰ نے ان کے مرتبہ کا لحاظ کر کے فرمایا کہ ان الذین یضلون عن سبیل اللہ لھم عذاب شدید بما نسوا یوم الحساب۔ وہ لوگ جو اللہ کے راستے سے بھٹکتے ہیں ان پر روز حساب کو بھول جانے کے سبب سے نہایت ہی سخت عذاب ہے اور حضرت داؤد سے مخاطب ہو کر یہ فرمایا کہ فان ضللت عن سبیلی فلک عذاب شدید۔ اگر تم میرے راستے سے بھٹک جاؤ گے تو تم پر نہایت سخت عذاب ہوگا۔ اگر تم کہو کہ اللہ نے حضرت آدم کے خلیفہ ہونے پر بھی تو نص

اور تصریح کی ہے تو میں کہتا ہوں کہ ان کی خلافت کی نص ایسی نہیں ہے جیسی حضرت داؤدؑ کی خلافت پر نص ہے کیونکہ آدمؑ کے بارے میں اللہ نے فرشتوں سے فرمایا کہ انی جاعلٌ فی الارض خلیفۃ۔ میں زمین میں اپنا خلیفہ بنانے والا ہوں اور یہ نہیں فرمایا کہ انی جاعلٌ آدم فی الارض خلیفۃ۔ میں زمین میں آدم کو خلیفہ بنانے والا ہوں۔ اور اگر اللہ اس طرح فرماتا بھی تو انا جعلنٰک خلیفۃً فی الارض کے برابر نہیں ہوتا جو داؤد کے حق میں ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ میں نے زمین میں تم کو خلیفہ بنایا کیونکہ داؤدؑ کی شان میں یہ خلافت صیغۂ ماضی سے محقق اور ثابت ہے اور جو آدم کی شان میں ہے وہ اس طرح نہیں ہے (کیونکہ اس میں جاعل اسم فاعل کا صیغہ ہے جو زمانہ ماضی اور استقبال دونوں کو شامل ہے لیکن دونوں زمانے مشتبہ ہیں) اور جو عبارت کہ آدمؑ کے خلیفہ ہونے پر دلالت کرتی ہے وہ اسی قصہ میں اس کے بعد ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت آدمؑ ہی عین وہ خلیفہ ہیں جن کی اللہ نے نص اور تصریح فرمائی ہے اور جب اللہ تعالیٰ اپنے بندوں سے خبر دے تو تم اپنے قلب کو اخبارات الٰہی کی طرف متوجہ کرو جس میں وہ ان کی خبر دیتا ہے اور ایسے ہی حضرت ابراہیم خلیل اللہ کے حق میں فرمایا کہ انی جاعلک للناس اماما۔ میں تم لوگوں کا امام بنانے والا ہوں اور خلیفہ بنانے والا ہوں نہ فرمایا۔ اگرچہ ہم جانتے ہیں کہ امامت سے یہاں خلافت ہی مراد ہے لیکن یہ اس کے برابر نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ اللہ نے اس کو اس کے خاص اسم سے ذکر نہ فرمایا اور وہ خاص اسم خلافت ہے۔ پھر داؤد علیہ السلام میں خلافت کی زیادہ خصوصیت یہ ہے کہ ان کو حکومت میں خلیفہ بنایا۔ اور حکومت اللہ ہی سے ہوتی ہے اسی واسطے ان کے بارے میں فرمایا کہ فاحکم بین الناس بالحق۔ حق کے ساتھ تم لوگوں میں حکومت کرو اور آدمؑ کی خلافت کبھی اس مرتبہ کی نہیں ہے اور ان کی خلافت یہ ہے کہ یہ اس شخص کے جانشین ہیں جو زمین پر ان سے پہلے تھا۔ اور یہ نہیں ہے کہ وہ اللہ کے نائب ہیں اور خلق اللہ میں حکم الٰہی سے حکومت کرتے

ہیں۔ اور اگر یہ امر اس طرح ہوتا تو ضرور واقع ہوتا۔ اور میرا کلام صرف حضرت داؤدؑ کی خلافت کی تصریح اور اس کی تنصیص پر ہے اور اللہ تعالیٰ کے زمین میں بہت سے خلفا ہیں اور وہ رسل علیہم السلام ہیں اور آج کے روز جو خلافت ہے وہ رسل علیہم السلام سے ہے اللہ سے نہیں ہے کیونکہ یہ لوگ انھیں حکموں سے حکومت کرتے ہیں جن کو رسل علیہم السلام نے ان کے لئے مشروع اور جائز کیا ہے اور یہ لوگ ان احکام سے نکل نہیں سکتے ہیں مگر یہاں ایک دقیقہ اور باریک امر ہے اس کو ہمارے ہی ایسے لوگ سمجھ سکتے ہیں۔ اور وہ رمز ان احکام کے ماخذ میں ہے جن سے وہ لوگ حکومت کرتے ہیں اور وہ رسل علیہم السلام نے اس کو ان کے لئے مشروع کیا ہے کیونکہ جو لوگ کہ رسل علیہم السلام کے خلیفہ ہیں۔

وہ لوگ اس حکم کو رسول سے بذریعہ نقل کے یا بذریعہ اجتہاد کے لیتے ہیں جس کا اصل بھی رسول اللہ ہی سے منقول ہے اور ہم لوگوں میں بعض لوگ ایسے ہیں جو اس حکم کو خود اللہ سے لیتے ہیں۔ پس وہ عین اسی حکم میں اللہ کے خلیفہ ہیں۔ پس اس کا مادہ بھی اسی جہت سے ہوتا ہے جس جہت سے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو مادہ تھا۔ پس وہ ظاہر میں رسول اللہؐ کا اس سبب سے تابع کہلاتا ہے کہ اس حکم میں آنحضرتؐ کی مخالفت نہیں کرتا ہے جیسا کہ عیسیٰؑ ہیں۔ کیونکہ جب اتریں گے تو رسول اللہؐ کے احکام سے وہ بھی حکم فرمائیں گے۔ اور جیسے کہ محمد رسول اللہؐ اس آیت میں مذکور ہیں کہ اولئک الذین هدی الله فبهداهم اقتده وہ لوگ اللہ کے ہدایت یافتہ ہیں پس تو بھی انھیں کی ہدایت کی اقتدا کر۔ اور یہ ولی جو اس عین حکم کو اللہ سے لیتا ہے اس حکم میں جس کے لینے کا طریقہ یہ جاتا ہے رحمت الٰہی سے مختص ہے اور رسول کا اس میں وہ موافق ہے۔ اور یہ ولی اس حکم کے مقرر اور ثابت رکھنے میں بمنزلہ اس حکم کے ہے جس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے متقدمین رسل علیہم السلام کی شریعت سے مقرر اور ثابت رکھا ہے پھر ہم لوگ اس حکم مقررہ کے رسول اللہؐ کے ثابت رکھنے کے سبب سے پیرو اور تابع

ہیں اور اس جہت سے اس کے پیرو اور تابع نہیں ہیں کہ وہ رسول اللہ کے پیشتر اور دوسرے نبیوں کی شریعت تھی۔ پھر اسی طرح سے خلیفہ نے بے واسطے اللہ سے عین اس چیز کو لیا جس کو رسول اللہ نے اللہ سے بے واسطہ لیا ہے پھر ہم اس کو زبان کشف سے خلیفۃ اللہ بولتے ہیں کیونکہ اس نے بھی اس کو ماخذ رسول سے لیا ہے اور زبان شریعت ظاہر سے اس کو رسول اللہ کا خلیفہ کہتے ہیں کیونکہ اس میں وہ رسول اللہ کا مخالف نہیں ہے۔ اسی واسطے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی خلافت کے بارے میں کسی کی تصریح اور تنصیص نہ فرمائی اور نہ اپنے بعد کسی خلیفہ کو معین فرمایا اور اسی حالت پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بغیر تنقیح اور تعیین اس امر کے رحلت فرمائی کیونکہ آپ جانتے تھے کہ آپ کی امت میں ایسے لوگ ہوں گے جو خلافت کو خود اللہ سے لے لیں گے۔ اور ہماری شریعت کے حکم کی موافقت کر کے وہ اللہ کے خلیفہ ہوں گے۔ اور جب رسول اللہ نے اس کو جان لیا تھا اسی واسطے تعین کے نہ کرنے سے آپ نے کسی کو اس امر خلافت سے نہیں روکا پس خلق خدا میں اللہ کے بہت سے ایسے خلیفہ ہیں کہ وہ خود معدن رسول اللہ اور دوسرے مرسلین علیہم السلام کے معدن سے ان چیزوں کو لے لیتے ہیں جن کو رسل علیہم السلام اس معدن سے لیتے تھے۔ اور یہ لوگ یہاں رسول متقدم کی فضیلت کو پہچانتے ہیں کیونکہ رسول متقدم کو اس علم کی زیادتی ممکن تھی اور وہ اس کا قابل تھا بخلاف اس خلیفہ کے کیونکہ یہ اس زیادت کا مستحق اور قابل نہیں ہے جس کے مستحق اور قابل کہ رسل علیہم السلام تھے۔ پس اس کو مشروعات سے وہی علم و حکمت دی جاتی ہیں جو خاص رسول علیہ السلام کے لئے مشروع ہوتی ہیں۔ پس یہ ولی خلیفہ ظاہر میں آپ کا تابع ہے اور آپ کا مخالف نہیں ہے اور رسل علیہم السلام خلافت میں اس کے خلاف ہیں۔ کیا تم حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو نہیں دیکھتے کہ جب یہود نے خیال کیا کہ یہ موسیٰؑ کی شریعت پر کوئی چیز نہ بڑھائیں گے جیسا کہ میں نے رسول اللہؐ کے ساتھ آجکل کی خلافت میں بیان کیا تو ان لوگوں نے حضرت

عیسیٰ پر ایمان لانے اور آپ کے نبی ہونے کا اقرار کیا۔ اور جب حضرت مسیحؑ نے کوئی
حکم بڑھایا اور یا کسی حکم کو اپنے رسول ہونے کے سبب سے منسوخ کیا جس کو حضرت
موسیٰؑ نے مقرر کیا تھا تو ان کو اس کی برداشت نہ ہو سکی اس بارے میں حضرت عیسیٰؑ
نے ان کے عقیدوں کے خلاف کام کیا اور یہود رسالت کی اصلی شان سے ناواقف
تھے تب ان لوگوں نے حضرت عیسیٰؑ کو قتل کرنا چاہا اور پھر ان کا وہ قصہ ہوا جس کی
اللہ نے اپنی معزز کتاب میں ہم لوگوں کو حضرت عیسیٰ اور یہود دونوں کے حالوں
سے خبر دی ہے اور جب عیسیٰ علیہ السلام رسول تھے تو اسی واسطے ▪▪ زیادت کے
قابل ہوئے خواہ وہ زیادت کسی حکم مقررہ کے کم کر دینے سے ہو یا کسی نئے حکم کے
بڑھا دینے سے ہو کیونکہ کم کرنا بھی بلاشک حکم کا بڑھانا ہے اور جو خلافت کہ آج ہے
اس کو یہ منصب نہیں ہے اور شریعت مقررہ پر اجتہاد سے کمی اور زیادتی واقع ہوتی
ہے۔ مگر اس شریعت منصوصہ پر جو رسول اللہؐ سے بالمشافہ فرمائی گئی ہے کسی قسم کا
تغیر ممکن نہیں ہے جب کبھی اس خلیفۂ محمدی سے کوئی حکم حدیث کے خلاف واقع ہوتا
ہے تب لوگوں کو خیال ہوتا ہے کہ یہ اجتہادی خطا ہے حالانکہ اس طرح نہیں ہے بلکہ
اس امام کے نزدیک وہ حدیث کشف کے طریقہ سے رسول اللہؐ سے ثابت نہیں ہوتی
ہے اور اگر ثابت ہوتی تو وہ اس کے موافق حکم کرتا۔ اگرچہ اس میں طریقہ یہ ہے کہ اس
حدیث کی عدول حکمی سے عدل کرے اور بین بین رہے لیکن معنی بیوہم اور نقل کسی
طریقہ سے وہ معصوم نہیں ہو سکتا ہے۔ پس ایسے اختلافات آجکل کے خلیفہ سے
بھی واقع ہوتے ہیں اور ایسے ہی عیسیٰ علیہ السلام سے بھی واقع ہوگا جب وہ نزول
فرمائیں گے اور بہت سے اجتہاد کے مشروع اور مقررہ احکام کو حضرت عیسیٰ اٹھا دیں
گے پھر ان کے اٹھ جانے سے حق مشروع کی اصلی صورت ظاہر ہو جائے گی جس پہ
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تھے۔ اور خاص کر ایک ہی واقعہ میں جب اماموں کے احکام
ایک دوسرے کے متعارض ہوتے ہیں تو یقیناً معلوم ہوتا ہے کہ اگر وحی آتی تو ایک
ہی حکم ہوتا اور وہی الٰہی حکم کہلاتا۔ اور اس حکم واحد کے سوا جو اور احکام ہیں تو ان

کو بھی حق تعالیٰ ہی نے مقرر کیا ہے تاکہ اس امت سے تکلیف اور حرج اٹھ جائے اور اس کو احکام میں وسعت اور کشادگی ظاہر ہو اس واسطے اس کو شرع تقریر بولتے ہیں یعنی رفع ہرج کے لئے وہ ثابت رکھی گئی ہے اور رسول اللہ کی یہ حدیث ظاہری خلافت میں ہے جس میں تیر و تبر و تلوار ہوتے ہیں۔ وہ حدیث یہ ہے اذا بویع الخلیفتین فاقتلوا الاخر منہما۔ جب دو خلفاء سے ایک کی بیعت ہو گئی تو دوسرے کو مار ڈالو۔ اور اگر وہ دونوں متفق بھی ہو جائیں تو بھی ایک کا قتل ضرور ہے۔ بخلاف خلافت معنوی کے کیونکہ اس میں کسی کا قتل صحیح نہیں ہے اور قتل کا حکم فقط خلافت ظاہری میں آیا ہے۔

اگرچہ اس خلیفہ کو یہ منصب حاصل نہیں ہے کہ اللہ سے احکام کو لینے واسطے رسول کے لے لے اور وہ اللہ کا خلیفہ نہیں ہے مگر جب عدل کرے تو یہ رسول اللہ کا خلیفہ ہو سکتا ہے۔ پس یہ حکم اصل کے اعتبار سے ہے کیونکہ جب اللہ تعالیٰ واحد ہے تو اس کا مظہر بھی واحد ہونا چاہیئے اور اس دوسرے خلیفہ سے وجود الٰہین کا خیال ہوتا تھا اس واسطے اس کے مارنے کا حکم دیا گیا۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ لو کان فیہما آلہۃ الا اللہ لفسدتا۔ اگر اس آسمان و زمین میں اللہ کے سوا چند معبود ہوتے تو دونوں میں فساد واقع ہوتا (یہی آیت اس حدیث کا ماخذ ہے) اور اگر وہ دو معبود آپس میں اتفاق کر لیں تو بتقدیر فرض اگر وہ دونوں اختلاف کریں تو ایک ہی کا حکم نافذ ہوگا پھر جس کا حکم کہ نافذ ہوا وہی اصل میں خدا ہے اور جس کا حکم کہ نہیں نافذ ہوا تو وہ خدا نہیں ہے۔ اور اسی مقام سے ہم جانتے ہیں کہ جو حکم کہ عالم میں نافذ ہوتا ہے تو وہ اللہ ہی کا حکم ہے۔ اگرچہ وہ حکم اصول مقررہ ظاہری کے خلاف ہو جس کو شریعت کہتے ہیں۔ کیونکہ نفس الامر میں اللہ ہی کا حکم نافذ ہوتا ہے اس لئے کہ جو بات عالم میں واقع ہوتی ہے تو وہ مشیت الٰہیہ کے حکم پر ہوتی ہے اور شریعت مقررہ کے حکم پر نہیں ہوتی ہے۔ اور اگرچہ شریعت بھی اللہ ہی کی مشیت سے مقرر ہوئی ہے لیکن فقط اس شریعت کا نفوذ اور تعین ہوا ہے اور مشیت کو صرف

اس کے وضع کرنے میں دخل ہے اور ان کے قانون کے موافق عمل کرانے میں دخل نہیں ہے (کیونکہ اس پر عمل کرنے کے لیے پھر دوسری مشیت کی حاجت ہے) پس مشیت کی بہت بڑی سلطنت ہے۔ اور اسی سبب سے ابو طالب نے اس کو ذات کا عرش بنایا کیونکہ مشیت بذاتہ حکم کے نفوذ کو مقتضی ہے اور کوئی شئے وجود میں مشیت سے باہر نہیں واقع ہوتی ہے اور نہ کوئی چیز وجود سے بغیر مشیت کے جاتی ہے اور یہاں جو امر الٰہی کہ خلاف قانون شریعت کے واقع ہوتی ہے تو اس کا معصیت نام ہوتا ہے اور یہ امر بالواسطہ ہوتا ہے جس کا امر تکلیفی نام ہے اور یہ امر تکوینی نہیں ہوتا ہے پس باعتبار امر مشیت کے کبھی کوئی شخص کسی فعل میں اللہ کی مخالفت نہیں کرتا ہے اور جو مخالفت کہ واقع ہوتی ہے تو وہ امر واسطہ کی جہت سے ہوتی ہے غور کرو۔ اور اصل میں مشیت کا امر عین فعل کے ایجاد پر متوجہ ہوتا ہے اور اس شخص سے مشیت متعلق نہیں ہوتی ہے جس کے ہاتھ پر وہ فعل ظاہر ہوتا ہے تاکہ اس سے اس فعل کا نہ ہونا محال سمجھا جائے لیکن اس محل خاص میں اس فعل کا پایا جانا شرط ہے اور مشیت اصل میں مشروط سے متعلق ہے شرط سے متعلق نہیں ہے پھر کبھی یہی امر مشیت اللہ کے امر تکلیفی کے مخالف ہوتا ہے اور کبھی اس کے موافق ہوتا ہے اور اس کا طاعت نام ہوتا ہے اور حمد و ذم کی زبان جیسا کہ وہ فعل ہو اس کی مدح و ذم کرتی ہے اور تعلق مشیت کے وہ تابع ہوتی ہے اور جب کل امور اس طرح ہوئے جیسا میں ان کو ثابت کر چکا ہوں تو اس سبب سے مخلوق کا انجام ان کے مختلف قسم ہونے پر بھی سعادت ہی کی طرف ہوا اور شارع نے اسی مقام کو اس سے تعبیر فرمایا ہے کہ اللہ کی رحمت ہر شئے پر وسیع ہے اور رحمت الٰہی اس کے غضب پر سابق ہے۔ پس سابق کو تقدم ہے اور جب اس کو وہ امر لاحق ہوگا جس کو متاخر نے حکم دیا ہے تو پھر متقدم کا اس پر حکم ہوگا اور رحمت اس کو پہنچے گی۔ کیونکہ غضب جو رحمت کا غیر ہے وہ سابق نہ تھا۔ اور اس حدیث سبقت رحمتہ علی غضبہ کے یہی معنی ہیں یعنی اس کی رحمت کو اس کے

غضب پر سبقت ہے پھر یہ رحمت ہر شخص پر حکم کرے گی جو اس کے پاس پہنچیں گے کیونکہ یہ رحمت غایت اور آخر میں ٹھہرتی ہے اور ہر شخص غایت تک سیر کرتا ہے پھر جب وہ غایت پر پہنچے گا تو وہاں رحمت سے وہ ضرور ملے گا اور غضب سے ضرور نجات پائے گا۔ پھر وہ ہر شخص میں جو اس کے پاس پہنچیں گے ان کے حال کے موافق حکم کرے گی۔

فمن کان ذافهم يشاهد ما قلنا	پس جو کوئی کہ سمجھ والا ہو تو وہ میری باتوں کا مشاہدہ کرے۔
وان لم يكن فهم فياخذه عنا	اور جس کو سمجھ نہ ہوئی تو وہ مجھ سے اس کو لے۔
وما ثمه الا ماذكرناه فاعتمد	اور یہاں سوائے اس کے دوسری چیز نہیں ہے جس کو میں ذکر کر چکا ہوں۔
عليه وكن بالحال فيه كما كنا	تم اس پر اعتماد کرو اور تم بھی اس میں صاحبِ حال ہو جیسا کہ میں صاحبِ حال ہوں۔
فمنه الينا ماتلونا عليكم	اور یہ جس کو میں نے تم کو پڑھ کر سنایا حق تعالیٰ سے مجھ پر وارد ہوا ہے۔
ومنا اليكم ما وهبناكم منا	اور جو تم پر مجھ سے وارد ہوا ہے وہ مجھ سے تم پر ہبہ اور ہدیہ ہے۔

اب باقی رہا لوہے کو نرم کرنا تو سخت دلوں کو وعید اور جھڑکی ایسا نرم کرتی ہیں جیسا آگ لوہے کو نرم کرتی ہے لیکن ان دلوں کو نرم کرنا بہت مشکل ہے جو پتھر سے زیادہ سخت ہیں کیونکہ پتھر کو آگ ٹکڑا ٹکڑا کر دیتی ہے اور چونا بنا دیتی ہے لیکن اس کو نرم نہیں کرتی ہے۔ اور حق تعالیٰ نے حضرت داؤدؑ کے لئے لوہے کو اس واسطے نرم کیا تھا کہ اس سے وہ خود اور زرہ وغیرہ بنائیں جو دشمن کے

حرب سے بچاتے ہیں اور اس میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے یہ تنبیہ تھی کہ ہر چیز اپنے ہی نفس سے اور اپنی ہی آڑ میں بچتی ہے۔ کیونکہ زرہ کے ذریعہ سے آدمی نیزہ اور تلوار اور چھری اور پیکان وغیرہ لوہے کے ہتھیاروں سے بچتا ہے۔ پس تم لوہے سے لوہے ہی کے ذریعہ سے بچے اور اسی کو شریعت محمدیؐ نے اس حدیث میں بیان کیا ہے کہ رب انی اعوذ بك منك۔ اے میرے پروردگار میں تیرے ساتھ تجھ ہی سے پناہ مانگتا ہوں اور لوہے کے نرم کرنے کی یہی حدیث جان ہے کیونکہ حق تعالیٰ ہی منتقم اور رحیم دونوں ہے توفیق دینے والا اللہ ہے۔

١٨ — فص حكمة نفسية في كلمة يونسية

اعلم أن هذه النشأة الانسانية بكمالها روحاً وجسماً ونفساً خلقها الله على صورته ، فلا يتولى حل نظامها إلا من خلقها ، إما بيده ـ وليس إلا ذلك ـ أو بأمره. ومن تولاها بغير أمر الله (٧٤ - أ) فقد ظلم نفسه وتعدى حد الله فيها وسعى في خراب من أمره الله بعمارته. واعلم أن الشفقة على عباد الله أحق بالرعاية من الغيرة في الله. أراد داود بنيان البيت المقدس فبناه مرات فكلما فرغ منه تهدم ، فشكا ذلك إلى الله فأوحى الله إليه أن بيتي هذا لا يقوم على يدي من سفك الدماء ، فقال داود يا رب ألم يكن ذلك في سبيلك ؟ قال بلى ! ولكنهم أليسوا عبادي ؟ قال يا رب فاجعل بنيانه على يدي من هو مني فأوحى الله إليه أن ابنك سليمان يبنيه . فالغرض من هذه الحكاية مراعاة هذه النشأة الانسانية ، وأن إقامتها أولى من هدمها . ألا ترى عدو الدين قد فرض الله في حقهم الجزية والصلح إبقاء عليهم ، وقال « وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله » ؟ ألا ترى من وجب عليه القصاص كيف شرع لولي الدم أخذ الفدية أو العفو ، فإن أبى حينئذ يقتل ؟ ألا تراه سبحانه اذا كان أولياء الدم جماعة فرضي واحد بالدية أو عفا ، وباقي الأولياء لا يريدون إلا القتل ، كيف يراعى من عفا (٧٤ - ب) ويرجح على من لم يعف فلا يقتل قصاصاً ؟ ألا تراه عليه السلام يقول في صاحب النسعة «إن قتله كان مثله» ؟ ألا تراه يقول « وجزاء سيئة سيئة مثلها » ؟ فجعل القصاص سيئة ، أي يسوء ذلك الفعل مع كونه مشروعاً . « فمن عفا وأصلح فأجره على الله » لأنه على صورته. فمن عفا عنه ولم يقتله فأجره على من هو على صورته لأنه أحق به إذ أنشأه له ، وما ظهر بالاسم الظاهر إلا بوجوده فمن راعاه إنما يراعي الحق . وما يذم الانسان لعينه وإنما يذم الفعل منه ، وفعله ليس عينه ، وكلامنا في عينه

ولا فعل إلا لله ؛ ومع هذا ذُمَّ منها ما ذم وحُمِدَ منها ما حمد. ولسان الذم على جهة الغرض مذموم عند الله. فلا مذموم إلا ما ذمه الشرع، فإنَّ ذم الشرع لحكمة يعلمها الله أو مَنْ أعلَمه الله ، كما شرع القصاص للمصلحة إبقاء لهذا النوع وإرداعاً للمعتدي حدود الله فيه. « وَلَكُمْ في القصاص حياة يا أولي الألباب »وهم أهل لب الشيء الذين عثروا على سر النواميس الإلهية والحكمية. وإذا علمت أن الله راعى هذه النشأة وإقامتها فأنت أولى بمراعاتها إذ لكَ بذلك السعادة ، فإنه ما دام الإنسان حياً ، يرجى له تحصيل صفة الكمال الذي خلق له. ومن سعى في هدمه فقد سعى في منع وصوله لما خلق له. وما أحسن ما قال رسول الله صلى الله (٧٥ ا) عليه وسلم «ألا أنبئكم بما هو خير لكم وأفضل من أن ... عدوكم فتضربوا رقابهم ويضربون رقابكم؟ ذكر الله». وذلك أنه لا يعلم قدر هذه النشأة الإنسانية إلا من ذكر الله الذكر المطلوب منه ، فإنه تعالى جليس من ذكره، والجليس مشهود للذاكر. ومتى لم يشاهد الذاكر الحقَّ الذي هو جليسه فليس بذاكر. فإنَّ ذكر الله سار في جميع العبد لا مَنْ ذَكَرَه بلسانه خاصة. فان الحق لا يكون في ذلك الوقت إلا جليس اللسان خاصة ، فيراه اللسان من حيث لا يراه الانسان : بما هو راءٍ وهو البصر . فافهم هذا السر في ذكر الغافلين . فالذاكر من الغافل حاضر بلا شك ، والمذكور جليسه ، فهو يشاهده . والغافل من حيث غفلته ليس بذاكر : فما هو جليس الغافل. فالانسان كثير ما هو أحدي العين ، والحق أحدي العين كثير بالأسماء الإلهية : كما أن الانسان كثير بالأجزاء : وما يلزم من ذكر جزءٍ ما ذكرُ جزء آخر . فالحق جليس الجزء الذاكر منه والآخر متصف بالغفلة عن الذكر . ولا بد أن يكون في الانسان جزء يَذكُرُ به يكون الحق جليس ذلك الجزء فيحفظ باقي الأجزاء بالعناية. وما يتولى الحقُّ هدمَ هذه النشأة بالمسمى موتاً ؛ وليس بإعدام وإنما هو تفريق ، فيأخذه إليه ، وليس المراد إلا أن يأخذه الحق إليه ، « وإليه يرجع الأمر كله »فاذا أخذه إليه سوّى له مركباً غير هذا المركب من جنس الدار التي (٧٥ ب) ينتقل إليها، وهي دار البقاء لوجود الاعتدال:

فلا يموت أبداً » أي لا تُفرَّق أجزاؤه . وأما أهل النار فمآلهم إلى النعيم ، ولكن في النار إذ لا بد لصورة النار بعد انتهاء مدة العقاب أن تكون برداً وسلاماً على من فيها. وهذا نعيمهم. فنعيم أهل النار بعد استيفاء الحقوق نعيم خليل الله حين أُلقِيَ في النار فإنه عليه السلام تعذب برؤيتها وبما تعوَّد في علمه وتقرر من أنها صورة تؤلم من جاورها من الحيوان. وما علم مراد الله فيها ومنها في حقه. فبعد وجود هذه الآلام وجد برداً وسلاماً مع شهود الصورة اللونية في حقه ، وهي نار في عيون الناس. فالشيء الواحد يتنوع في عيون الناظرين : هكذا هو التجلي الإلهي. فإن شئت قلت إن الله تجلى مثل هذا الأمر ، وإن شئت قلت إن العالَمَ في النظر إليه وفيه مثلُ الحق في التجلي ، فيتنوع في عين الناظر بحسب مزاج الناظر أو يتنوع مزاج الناظر لتنوع التجلي : وكل هذا سائغ في الحقائق. ولو أن الميت والمقتول - أيّ ميت كان أو أيّ مقتول كان - إذا مات أو قُتل لا يرجع إلى الله ، لم يقض الله بموت أحد ولا شرع قتله. فالكل في قبضته فلا فقدان في حقه . فشرع القتل وحكم بالموت لعلمه بأن عبده لا يفوته : فهو راجع إليه. (٧٦ - ١) على أن قوله « وإليه يرجع الأمر كله » أي فيه يقع التصرف ، وهو المتصرِّف ، فما خرج عنه شيء لم يكن عينه ، بل هويّتُه ذو عين ذلك الشيء وهو الذي يعطيه الكشف في قوله «وإليه يرجع الأمر كله».

(تشریحات)

اٹھارھویں حکمت

نفسیہ کی فص کلمۂ یونسیہ

کلمۂ نفسیہ کو کلمۂ یونسیہ سے مخصوص کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے یونس علیہ السلام کو نفس رحمانی سے زندہ کیا اور اس پر غم سے نجات دی جو آپکو اپنی اولاد سے اہل سے اور قوم سے لاحق ہوا تھا یا وہ کرب جو مچھلی کے پیٹ میں آپکو لاحق ہوا تھا، ان تمام امور میں اس حیثیت سے کہ آپ نے خدا کی تسبیح کی اعتراف کیا، استغفار کیا اور ظلمات میں پکارا۔ لا الٰہ الا انت سبحانک انی کنت من الظٰلمین۔

اللہ نے آپ کو غم سے نجات دی اور وعدہ فرمایا کہ اسی طرح ہم ایمان والوں کو نجات دیں گے۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ نفس سکون کے ساتھ ہو جس کا مطلب یہ ہوا کہ آپ نفس کے ساتھ ظاہر ہوئے جو کہ اپنے اہل وعیال اور محرم سے بغیر حکم خدا کے بغیر اذن الٰہی کے جدا ہو گئے اس لئے اللہ نے آپ کو ابتلا میں ڈالا۔ آپ مچھلی کے پیٹ میں رہے۔ مچھلی کے پیٹ میں آپ کا رہنا گیا تھا یہ بدن کا تعلق تھا اور یہ وہ تدبیر تھی جو نفس کے لئے لازم ہے، جب کہ طبیعت اس پر غالب ہو یہ کیفیت اس جنین کے مشابہ ہے جو ماں کے پیٹ میں ہو جائے وہ مرکزی نقطہ جس کے گرد یہ فص گردش کرتی ہے انسان اور طبیعت انسانی اور منزلت انسانی ہے جو وجود سے تعلق رکھتی ہے۔ اس فص میں اور فص اوّل میں بہت سے وجود مشابہ ہیں۔ خصوصاً انسان کا ایسا عالم اصغر ہونا جو عالم اکبر پر

حاوی ہے۔ اور وجود کے تمام عناصر کا صورتِ انسانی میں متمثل ہونا ہم اس فص میں وہ خاص اشارے بھی پاتے ہیں جن سے قیمت انسانی اور کرامت انسانی خدا کے نزدیک متعین ہوتی ہے۔ وہ یہ کہ خدا نے انسان کو اپنی صورت پر پیدا کیا ہے۔ اس فص میں شیخ نے نوع انسانی کی بقا، حفاظت اور اعانت کی طرف بڑی شدت سے دعوت دی اور حیات انسانی کی ضلعی جہت اور عدمی بہت سے شدت کے ساتھ ڈرایا ہے۔ اور منع کیا ہے کیوں کہ انسانی صورت کو معدوم کرنا اللہ کی اس کامل ترین صورت کو جو وجود میں ہے اس کو معدوم کرنا ہے۔ اس فص میں نفس انسانی اور تین طبائع کا بیان ہے۔

جب تک انسان زندہ ہے اس سے یہ امید کی جاسکتی ہے کہ وہ درجات میں سے اعلیٰ درجہ پر پہنچے گا جس درجے پر پہنچنے کی اس میں استطاعت ہے۔ وہ درجہ کمال خلافت ہی ہو سکتا ہے۔ اس سے پہلی دونوں فصوص میں حضرت داؤدؑ اور حضرت سلیمان علیہ السلام کی خلافتوں کا بیان گذر چکا ہے۔ یہ فص اس اعتبار سے پچھلی فصوں سے متعلق ہے۔ اس فص کی حکمت کو یونس علیہ السلام سے نسبت اس بنیاد پر مبنی ہے کہ شیخ نے نفس ناطقہ انسانی کو بطور مجرد رمز کے یونس اعتبار کیا ہے۔ اور ظلمات بدن سے وہ مچھلی سر مرموز ہے جسکا ذکر قرآن مبیں اکیسویں پارے میں ۲۸ دیں آیت میں آیا ہے یہ صرف نفس انسانی ہی کا مقدور ہے کہ وہ اللہ کو پہچانے۔ اللہ کی تسبیح اور تقدیس کرے اس لئے وہ تنہا اس قابل ہے کہ اس پر اسم انسان کا اطلاق ہو انسان کی یہی وہ جامعیت اور کلیت ہے جو اس کو مقام کرامت اور مقام خلافت پر فائز کرتی ہے اس طریقہ سے ہم اس فص کے موضوع کی تشریح کر سکتے ہیں اور یونس علیہ السلام کے نام کو بطور رمز استعمال کر سکتے ہیں۔ اس تمہید کے بعد اس فص کے تشریح طلب مقامات بیان کئے جاتے ہیں۔

ذکر اللہ:۔ اصل میں ذکر کے معنی تلفظ یا تذکرہ کے ہیں لیکن ان معنوں سے زیادہ وسیع معنی اصطلاحِ صوفیا میں ذکر اللہ نے حاصل کئے ہیں اگرچہ

اس فص میں شیخ نے ذکر اللہ کا استعمال نہایت خاص معنوں میں کیا ہے۔ شیخ کے نزدیک اس فص میں یہ کلمۂ ذکر اللہ کلمۂ فنا سے مراد ہے۔ یہ وہ معنی ہیں جس کو اصحاب وحدت الوجود اچھی طرح سمجھتے ہیں۔ یعنی وہ حال ہے جس میں صوفی وحدت ذاتیہ سے خدا کے ساتھ متحقق ہوتا ہے۔ پس ذکر اللہ کے معنی یہاں حضور مع اللہ اور فنا فی اللہ کے ہیں۔ اور یہی صوفی کے مسلک کا تقاضا ہے۔ کہ وہ اپنے تمام قوائی جسمانی و روحانی کو جمع کر کے بارگاہ رب العزت میں پیش کر دے تاکہ اس کو اللہ کے ساتھ حضور جامع، حضور کامل، حضور تام حاصل ہو۔ جب صوفی اس مقام پر فائز ہو جاتا ہے تو اس پر یہ حق منکشف ہو جاتا ہے۔ اور واحد و کثیر میں جو فرق ہے وہ اٹھ جاتا ہے۔ اور اس طرح حق اور خلق ذاکر اور مذکور کی اثنینیت وحدت بن جاتی ہے

یہ بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے کہ ذکر اللہ سے جہاں تلفظ، تذکر مراد ہے وہاں تعبد بھی مراد ہے اور اس تعبد میں وہ تا کل بھی شامل ہے جو ذاکر کو خواہش و منکرات سے بچاتا ہے اور سکون نفس اور اطمینان قلب اس ذکر کا نتیجہ ہے۔ جیسا کہ قرآن مجید میں ہے۔ ان الصلوٰۃ تنھی عن الفحشاء والمنکر ولذکر اللہ اکبر وقال (الا بذکر اللہ تطمئن القلوب)

لیکن شیخ کے نزدیک ذکر کے وہ معنی ہیں جو ہم بتا چکے ہیں ان معنوں میں ذکر وحدت الوجود سے متحقق ہو جاتا ہے یہی ذکر کا وہ اعلیٰ مرتبہ ہے جو وجود کا اعلیٰ مرتبہ ہے۔ کیوں کہ یہ ذکر اکمل المخلوقات سے صادر ہوتا ہے۔ ورنہ یوں تو ذکر کے اور بہت سے مراتب ہیں جو اس مرتبہ سے ادنیٰ ہیں۔ اور جن میں انسان اللہ کے لئے اللہ کا ذکر ہی کرتا ہے۔ یہ اس لئے ہے کہ جب ذکر صرف زبان سے صادر ہوتا ہے یا صرف دل سے صادر ہوتا ہے تو اس پر بھی ذکر کا اطلاق ہوتا ہے گو وہ ذکر بہر حال اس ذکر سے ادنیٰ درجہ کا ذکر ہے جس میں انسان مرتبۂ جمعیت میں اپنی کلیت کے ساتھ اللہ کا ذکر کرتا ہے۔ اور اس کے اجزائے روحانی اور اجزائے جسمانی میں سے ایک ایک جزو میں سے یہ ذکر جاری ہو جاتا ہے۔ یہ ذکر انسان کے لئے کامل ترین ترقی اور اعلیٰ ترین سعادت

ثابت ہوتا ہے۔ کیوں کہ خدا نے فرمایا ہے میں اس کا ہم نشین ہوتا ہوں جو میرا ذکر کرتا ہے۔

شیخ فرماتے ہیں کہ اگر صرف زبان ذکر کرتی ہے تو خدا زبان کا ہم نشین ہوتا ہے اور اگر دل ذکر کرتا ہے تو خدا دل کا ہم نشین ہوتا ہے۔ مگر جب انسان اپنے تمام اعضاء اور جوارح کو جمع کر کے کلیت کے ساتھ ذکر الٰہی میں لگا دیتا ہے تو یہ ذکر الٰہی انسان کے تمام نظام جسمانی و روحانی میں جاری ہو جاتا ہے۔ اور اس طرح خدائے پاک اس ذاکر کے جسمانی اور روحانی اجزا میں سے ہر جزو کا جانشین ہوتا ہے اور جہاں خدا موجود ہوتا ہے وہاں غیر خدا کا وجود باقی نہیں رہتا مطلب یہ ہوا کہ بندہ خدا میں فانی ہو گیا۔ خدا کے ساتھ باقی ہو گیا، ذاکر عین مذکور ہو گیا دوئی مٹ گئی، وحدت جلوہ گر ہو گئی۔ سالک واصل ہو گیا۔ کرامت انسانی کا یہی وہ اعلیٰ مقام ہے جہاں انسان کی فضیلت تمام مخلوقات پر یہاں تک کہ ملائکہ پر بھی ظاہر ہو جاتی ہے۔ کیوں کہ مخلوقات میں سے ہر مخلوق اللہ کے ذکر میں ہے۔ اور اس مخلوق کے مرتبۂ ذکر کے موافق ہی اس پر اللہ کی تجلّی ہوتی ہے پس کائنات کی ہر شئے خدا کی تسبیح اور تقدیس کے ذکر میں ایک دوسرے سے جو مختلف نظر آتی ہے یہ اختلاف اوّل تو مدارج ذکر کے اختلاف سے ہے۔ اور دوسری وجہ اس اختلاف کی یہ ہے کہ تجلیاتِ الٰہی بھی مراتب ذکر کے لحاظ سے کائنات کی ہر شئے پر جداگانہ وارد ہوتی ہیں۔ اور اسی طرح اللہ کی کامل تجلی اس کامل ترین بندہ پر ہوتی ہے جس کے نزدیک ذاکر و مذکور کی وحدت متحقق ہے۔ اور یہ بندہ سوائے انسان کے اور کوئی نہیں ہوتا۔ کیوں کہ انسان ہی کامل ترین مخلوق ہے۔ اس لئے اس کا ذکر بھی کامل ترین ہے۔ اور اس پر تجلّی بھی کامل ترین ہے۔

شیخ فرماتے ہیں کہ تحقیق انسانی کی قدر و قیمت سوائے اس انسان کے کوئی نہیں جانتا جو اللہ کا ذکر ویسا ہی کرتا ہے جیسا کہ اللہ کو اپنا ذکر اس سے

مطلوب ہے۔

موت

شیخ فرماتے ہیں۔ موت کیا ہے۔ روح کو خدا کا لے لینا ہے۔ جب حق تعالےٰ بندہ کو لے لیتا ہے تو اس کے مرکب جسمانی کے بدلے دوسرا مرکب عطا کرتا ہے یعنی جسم کے بجائے دوسری سواری اس کے لئے تیار کرتا ہے۔ وہ سواری اس عالم کے مناسب ہوتی ہے جس میں اس کو منتقل کیا جاتا ہے۔ اور وہ دارالبقاء ہے۔

شیخ کے نزدیک یہ بات معتبر نہیں ہے کہ موت میں معیت فنا ہو جاتی ہے۔ ان کے نزدیک یہ تفریق اجزا ہے۔ بلکہ ان کے نزدیک موت عام معنوں سے بہت زیادہ وسیع معنوں کے ساتھ مخصوص ہے۔ کیوں کہ نقطۂ انتقال ایک حال سے دوسرے حال کی طرف، ایک صورت سے دوسری صورت کی طرف اس وجود میں متمثل ہوتا رہتا ہے۔ جو ہمیشہ تغیر اور تحویل میں ہے۔ کیوں کہ ہر موجود ہر آن ایک صورت سے دوسری صورت میں انتقال کرتا رہتا ہے۔ اس کے یہ معنیٰ ہیں کہ پہلی صورت میں فنا ہوتا ہے اور دوسری صورت میں بقا ہوتا ہے۔ یہ وہی چیز ہے جس کو خلق جدید یا تجدد امثال کے نام سے کئی جگہ بیان کیا گیا ہے پس موت کیا ہے؟ محض فنائے صورت کا نام ہے۔ اس سے وہ ذات کہ جس پر بے شمار صورتیں عارض ہوتی ہیں وہ فنا نہیں ہوتی بلکہ وہ ہمیشہ باقی رہتی ہے۔ شیخ کی اس بات سے جو سواری کے متعلق ہم نے نقل کی ہے فلاسفہ اشراق کی سمجھ میں تناسخ کے معنیٰ آتے ہیں ہم تحقیق کے ساتھ یہ تو نہیں کہہ سکتے کہ اس سواری کی کیا صورت ہوگی جس کی طرف مرکب کے نام سے شیخ نے اشارہ کیا ہے۔ اور جو انسان کے لئے اللہ تعالےٰ تیار کرے گا۔ مگر یہ بات واضح ہے کہ وہ سواری دارالبقاء کے مناسب ہوگی اور دارالبقاء کے معنیٰ اصحاب وحدت الوجود کے نزدیک ذات الٰہیہ کے سوا کچھ بھی نہیں۔ دارالبقاء میں موت بھی ان معنوں میں سے

نہیں ہے۔ جن معنوں میں اجزائے جسم کے متفرق ہونے کو ہم موت کہتے ہیں پس ایک حال سے دوسرے حال میں انتقال کرنا یا ایک صورت سے دوسری صورت میں انتقال کرنا جو ہر آن ہر نفس میں جاری و ساری ہے۔ وہ اس دنیا میں تناسخ کے مفہوم سے کوئی تعلق اس لئے نہیں رکھتا کہ اس خلق جدید میں ہر لحظہ فنا اور بقا کے باوجود تفریق اجزاء نہیں ہوتی اس طرح تفریق اجزاء کے بعد دار البقاء میں بھی تفریق اجزاء نہیں۔ اس کے بغیر تناسخ مکمل نہیں ہوتا۔ پھر اس میں کسی شک و شبہ کی گنجائش نہیں ہے کہ شیخ نے صراحتاً فرمایا کہ انسان موت کے بعد دار البقاء میں منتقل ہو جاتا ہے۔ یہ نہیں ہے کہ انسان اسی عالم میں کسی دوسری صورت کے ساتھ پھر لوٹے۔

نفثیہ کی فص کلمۂ یونسیہ

جاننا چاہئیے کہ خلقت انسانی تین چیزوں سے کامل ومکمل مرکب ہے اور وہ تین چیزیں رُوح اور جسم اور نفس ہیں اور اللہ نے اس کی معنوی صورت کو اپنی صورت پر بنایا ہے۔ پس کوئی شخص اس کے نظام اور جمعیت کو کھول نہیں سکتا ہے مگر وہی ذات پاک جس نے اس کو پیدا کیا ہے اور وہ یا اللہ تعالیٰ کے ہاتھ سے بے واسطہ ہوگا یا اس کے حکم سے فرشتہ کے ذریعہ سے ہوگا۔ اور جو کوئی اس نظام الٰہی کو بغیر کسی امر شرعی کے درہم برہم کرنا چاہے تو اس نے اپنے نفس پر ظلم کیا اور اس میں اللہ کی حد سے تجاوز کر گیا اور جس چیز کے آباد کرنے کا اللہ نے اس کو حکم کیا ہے تو یہ اس کے خراب کرنے میں کوشش کرتا ہے اور جاننا چاہیے کہ اللہ کے بندوں پر شفقت کرنا عزیمت فی اللہ میں قتل سے زیادہ رعایت کے قابل ہے نقل ہے کہ جب حضرت داؤدؑ نے بیت المقدس کو بنانا چاہا تو چند بار اس کو بنایا اور جب اس سے فارغ ہوتے تو وہ گر جاتا۔ حضرت داؤدؑ نے اللہ تعالیٰ سے اس کی شکایت کی تب اللہ تعالیٰ نے ان کے پاس وحی بھیجی کہ یہ میرا گھر خون بہانے والوں کے ہاتھ سے نہیں قائم رہ سکتا ہے۔ حضرت داؤد بولے کہ اے پروردگار کیا یہ خونریزی تیری راہ میں نہ تھی؟ اللہ نے فرمایا کہ ہاں میری ہی راہ میں تھی لیکن کیا وہ میرے بندے نہ تھے ـــ حضرت داؤد بولے کہ اے پروردگار۔ اب تو اس گھر کو اس شخص سے بنوا جو میری ہی نسل سے ہو۔ اللہ نے ان کے پاس وحی بھیجی کہ تمہارا بیٹا سلیمان اس کو بنائے گا۔

اس حکایت سے غرض یہ ہے کہ خلقت انسانی کی رعایت کرنا بہت ضروری ہے اور اس کا قائم کرنا اس کے گرانے سے بہتر ہے۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ اللہ نے دین کے مخالفوں پر جزیہ اور صلح فرض کیا تاکہ وہ لوگ باقی رہیں اور فرمایا وان جنحوا للسلم فاجنح لھا وتوکل علی اللہ۔ اگر وہ لوگ صلح کی رغبت کریں تو تم بھی صلح کی رغبت کرو اور اللہ پر توکل کرو۔ کیا تم نہیں دیکھتے قصاص کے بارے میں مالکِ خون کو دیت لینا اور معاف کرنا کس طرح مشروع اور جائز ہوا اور جب مالکِ خون ان دونوں سے انکار کرے تو اس وقت میں قاتل کو قتل کرنا صحیح ہے اور اگر خون کے مالک بہت سے لوگ ہیں اور ان میں سے ایک شخص دیت یا معاف کرنے پر راضی ہے اور باقی لوگ قتل پر آمادہ ہیں تو معاف کرنے والے کی رائے کی رعایت ہوگی اور اس کی معاف کرنے کی رائے کو نہ معاف کرنے والوں کی رایوں پر ترجیح دیں گے اور قاتل قصاص میں مارا جائے گا۔ کیا تم رسول اللہ کو نہیں دیکھتے کہ آپ نے نسعتہ یعنی تسمہ والے کے بارے میں کیا فرمایا کہ اگر یہ اس کو قتل کرے گا تو یہ بھی اسی کا ایسا ہوگا۔ کیا تم خدا کے کلام کو نہیں دیکھتے؟ فرماتا ہے کہ جزاء سیئۃ سیئۃ مثلھا برائی کا بدلہ بھی اسی کے ایسا برا ہے۔ قصاص کو اللہ نے اسی کا ایسا برا کہہ دیا اور قصاص کا فعل مشروع ہونے کے ساتھ بھی برا ہے اور فرمایا کہ فمن عفا واصلح فاجرہ علی اللہ۔ اور جو کوئی کہ معاف کرے اور دیت پر صلح کرے تو معاف کرنے والے کا اجر اللہ پر ہے کیونکہ وہ اللہ تعالیٰ کی صورت پر ہے۔ پھر جو کوئی کہ اس سے معاف کرے اور اس کو نہ مارے تو اس کا اجر اسی پر ہے جس کی صورت پر وہ ہے کیونکہ حق تعالیٰ کو بندہ کا زیادہ حق ہے کیونکہ بندہ کو اپنے لئے پیدا کیا ہے اور حق تعالیٰ کا اسم ظاہر اسی کے وجود سے ظاہر ہوا پھر جو شخص کہ اس کی رعایت کرتا ہے تو وہ حق تعالیٰ کی رعایت کرتا ہے اور انسان اپنے عین کے سبب سے مذموم نہیں ہے بلکہ وہ اپنے فعل

کے سبب سے مذموم ہے اور اس کا فعل اس کا عین نہیں ہے اور ہمارا کلام اس کے عین میں ہے اور اللہ کے سوا کسی دوسرے کا فعل بھی نہیں ہے۔ اور اس کے ساتھ بھی مذموم فعل ہمیشہ مذموم ہے اور محمود فعل ہمیشہ محمود ہے اور کسی غرض کی جہت سے مذمت کرنا اللہ کے نزدیک بالکل ہی مذموم ہے۔ پس اصل میں وہی چیز مذموم ہے جس کی شارع نے مذمت کی ہے اور شارع کی مذمت کسی حکمت کے سبب سے ہوتی ہے جس کو اللہ جانتا ہے یا وہ جانتا ہے جس کو اللہ نے اس کا علم دیا جیسے کہ قصاص مصلحت سے مشروع ہوا ہے کہ یہ نوع انسانی باقی رہے اور کوئی شخص اس بارے میں اللہ کی حد سے تجاوز نہ کرے۔ اور اللہ نے فرمایا کہ ولکم فی القصاص حیوٰۃ یا اولی الالباب۔ اے مغز سخن کو پہنچنے والے تمہارے لئے قصاص میں زندگی ہے۔ اور یہ اولوا الالباب وہی لوگ ہیں جو ناموس الٰہیہ اور حکمت ربانیہ کے اسرار پر واقف ہیں اور جب تم نے جان لیا کہ حق تعالیٰ نے اس خلقت اور اس کے قائم کرنے کی رعایت کی ہے تو تم کو اس کی رعایت بہت ضروری ہے کیونکہ تمہاری سعادت اسی میں ہے کیونکہ جب تک انسان زندہ ہے تو اس کو اس صفت کمال کے حاصل کرنے کی امید ہے جس کو اللہ نے اس کے لئے پیدا کیا ہے اور جو شخص کہ اس کے گرانے اور برباد کرنے میں کوشش کرتا ہو تو وہ اپنی اس صفت کمال کے روکنے میں کوشش کرتا ہے جو اس کے لئے مخلوق ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا خوب فرمایا ہے کہ الا انبئکم بما ھو خیر لکم وافضل من ان تلقوا عدوکم فتضربوا رقابھم و یضربوا رقابکم ذکر اللہ۔ کیا تم کو میں ایسی چیز نہ بتلاؤں کہ وہ تم کو اس سے بہتر اور خوشتر ہے کہ تم دشمنوں سے ملو اور تم ان کی گردن مارو اور وہ تمہاری گردن ماریں۔ وہ اللہ تعالیٰ کی یاد ہے اور یہ اس لئے ہے کہ اس خلقت انسانی کی قدر وہی جانتا ہے جو اللہ تعالیٰ کا ذکر زبان اور جوارح اور روح اور کل قویٰ سے کرتا ہو اور اسی کو ذکر مطلوب کہتے ہیں کیونکہ اس وقت اللہ تعالیٰ ذکر کرنے

والے کا ہمنشین ہوتا ہے اور اس کا ہمنشین ذکر کرنے والے کے مشاہدہ میں ہے اور
جب ذکر کرنے والا حق تعالیٰ کو مشاہدہ نہ کرے جو اس کا ندیم اور ہمنشین ہے تو
وہ ذاکر نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ذکر بندے کے تمام عضو میں ساری ہے اور
حق تعالیٰ اس کا ہمنشین نہیں ہے جو اللہ تعالیٰ کو صرف زبان سے یاد کرتا ہو کیونکہ
اس وقت میں وہ صرف زبان کا ہمنشین ہوتا ہے اور زبان اس وقت اس کو اس
جہت اور بصر سے دیکھتی ہے جس جہت اور بصر سے انسان اس کو نہیں دیکھتا
تم غافلین کی یاد میں اس راز کو سمجھ جاؤ۔ پس غافل سے جو جزء کہ یاد میں ہے وہ
بلاشک حاضر ہے اور مذکور اس کا ہمنشین ہے اور وہ جز اس کا مشاہد ہے اور
غافل کا جو جزء کہ غفلت میں ہے پس وہ غفلت کی جہت سے اس کی یاد میں نہیں
ہے اور نہ حق تعالیٰ اس جزء غافل کا ہمنشین اور ندیم ہے۔ پس انسان حقائق
مختلفہ کی جہت سے کثیر ہے اور وہ احدی العین نہیں ہے اور حق تعالیٰ احد العین
ہے اور اسمائے الٰہی سے وہ کثیر ہے جیسے کہ انسان اجزاء سے کثیر ہے اور ایک جزء
کی یاد سے دوسرے اجزا کی یاد ضروری نہیں ہے۔ پس حق تعالیٰ اس کے جزء ذاکر
کا ہمنشین ہے اور دوسرے اجزاء اس کی یاد سے غفلت کی صفت میں موصوف ہیں
پس ضرور ہے کہ انسان میں ایک ایسا جزء ہے جس سے وہ حق تعالیٰ کی یاد کرتا ہے
اور حق تعالیٰ اس جزء کا ہمنشین ہے اور باقی اجزاء اسی جزء ذاکر کی عنایت میں محفوظ
ہیں اور حق تعالیٰ موت کے مسمی سے اس خلقت انسانی کا عدم نہیں کرتا ہے کیونکہ
موت بالکلیہ معدوم کرنے کو نہیں کہتے ہیں بلکہ موت جدا کرنے کو کہتے ہیں کہ روح
کو بدن سے علیحدہ کر لیا۔ پھر حق تعالیٰ اس روح انسانی کو اپنی طرف لے لیتا ہے
اور اس کی روح کو اپنی طرف لینے کا مطلب یہ ہے کہ حق تعالیٰ اس کو کمال تک پہنچا
دیتا ہے اور اللہ نے فرمایا کہ والیہ یرجع الامر کلہ۔ اس کی طرف ہر چیز
عود کرتی ہے۔ پھر جب حق تعالیٰ اس کو اپنی طرف لے لیتا ہے تو اس کے لئے
اس مرکب کے سوا دوسرا مرکب بناتا ہے وہ یہ دوسرا مرکب اعتدال کے پائے

جانے سے اس دار کے جنس سے ہوتا ہے جس کی طرف اس نے اس عالم سے نقل کیا ہے اور وہ دار یا ملک دار البقاء ہے۔ پھر وہ کبھی نہیں مرے گا۔ یعنی اس اخروی بدن کے اجزاء کبھی متفرق نہ ہوں گے اور دوزخ والوں کی نعیم اسی دوزخ میں ہوگی کیونکہ صورت آتشی کو بعد تمام ہونے زمانہ عذاب کے سرد ہونا اور ان لوگوں کو بچانا ضرور ہے جو اس میں ہیں اور اس کا بردوسلام ہونا بھی ان کے لئے نعیم ہے۔ پس دوزخ والوں کی نعیم حقوق کے پورا کرنے کے بعد حضرت ابراہیم خلیل اللہ کے نعیم کے ایسی ہوگی جب وہ آگ میں پھینکے گئے تھے۔ کیونکہ حضرت خلیل اللہؑ کو فقط صورتِ آتش کے دیکھنے سے عذاب ہوا اور ان کے علم میں آگ کے عادی فعل سے اُن پر عتاب ہوا کیونکہ ان کے ذہن میں یہ بات مقرر تھی کہ اس صورت آگ سے جب کوئی حیوان وغیرہ قریب ہوتا ہے تو یہ اس کو رنج اور الم اور ایذا دیتی ہے اور اس کو جلا دیتی ہے اور آپ کو یہ خبر نہ تھی کہ میرے حق میں اس آگ سے اللہ کی کیا مراد ہے پھر اس رنج و الم پانے کے بعد آپ نے اس کو اپنے حق میں اس صورت آتشی لونی کے ساتھ بَرد اور سلام پایا اور وہ لوگوں کی نظروں میں آگ ہی تھی۔ پس ایک ہی شئے دیکھنے والوں کی نظروں میں نوع بنوع دکھلائی دیتی ہے اور تجلی الٰہی کی بھی یہی مثال ہے۔ آپ اگر چاہو تو کہو کہ اس صورت میں بھی حق تعالیٰ نے تجلی کی ہے یا اگر چاہو تو کہو کہ عالم جو حق تعالیٰ میں ثابت ہے وہ بھی نظروں میں حق تعالیٰ کی تجلی کے مانند نوع بنوع دکھلائی دیتا ہے۔ پس وہ دیکھنے والوں کی نظروں میں اس کے مزاج کے موافق قسم قسم محسوس ہوتا ہے یا خود دیکھنے والا رنگ برنگ ہوتا ہے تاکہ اس میں اس کی تجلی بھی رنگ برنگ کی ہو اور حقائق میں یہ سب صورتیں جاری ہیں اور جب کوئی میت یا مقتول مرتا یا قتل کیا جاتا وہ اللہ کی طرف رجوع نہ ہوتا تو حق تعالیٰ کسی کے لئے موت کا ارادہ نہ کرتا اور نہ وہ کسی کے لئے قتل کو مشروع کرتا۔ پس سب اسی کے ہاتھ میں ہیں۔ اور حق تعالیٰ کے حق میں کوئی شئے فاقد نہیں ہے۔ پھر اللہ نے قتل

کو مشروع کیا اور موت کا حکم دیا کیونکہ وہ جانتا ہے کہ اس کا بندہ کبھی اس سے فوت نہیں ہوتا ہے اور وہ اسی کی طرف رجوع ہوتا ہے چنانچہ یہ اس آیت سے ثابت ہے والیہ یرجع الامر کلہ۔ ہر چیز اسی کی طرف پلٹتی ہے یعنی اس میں تصرف واقع ہوتا ہے اور حق تعالیٰ ہی اس کا متصرف ہے۔ پس حق تعالیٰ سے کوئی ایسی چیز ظاہر نہیں ہوئی جو اس کا عین نہ ہو بلکہ حق تعالیٰ کی ہویت اس شئے کا عین ہے۔ اور آیت والیہ یرجع الامر کلہ میں کشف حقیقی اسی معنی کو بتلاتا ہے اس کا ترجمہ یہ ہے کہ اللہ ہی کی طرف ہر چیز عود کرتی ہے۔

---

١٩ — فص حكمة غيبية في كلمة أيوبية

اعلم أن سر الحياة سرى في الماء فهو أصل العناصر والأركان، ولذلك جعل الله «من الماء كل شيء حي». وما ثم شيء إلا وهو حي، فإنه ما من شيء إلا وهو يسبح بحمد الله ولكن لا نفقه تسبيحه إلا بكشف إلهي. ولا يسبّح إلا حي. فكل شيء حي. فكل شيء الماء أصله. ألا ترى العرش كيف كان على الماء لأنه تكوّن فطفا عليه فهو يحفظه من تحته، كما أن الإنسان خلقه الله عبداً فتكبر على ربه وعلا عليه، فهو سبحانه مع هذا يحفظه من تحته بالنظر إلى علو هذا العبد الجاهل بنفسه، وهو قوله عليه السلام «لو دليتم بحبل لهبط على الله». فأشار إلى نسبة التحت إليه كما أن نسبة الفوق إليه في قوله «يخافون ربهم من فوقهم»، «وهو القاهر فوق عباده». فله الفوق والتحت. ولهذا ما ظهرت الجهات الست إلا بالإنسان، وهو على صورة الرحمن. ولا مطعم إلا الله، وقد قال في حق طائفة «ولو أنهم أقاموا التوراة والإنجيل»، ثم نكّر وعمّ فقال «وما أنزل إليهم من ربهم»، فدخل في قوله (٧٦ - ب) «وما أنزل إليهم من ربهم» كل حكم منزل على لسان رسول أو ملهم، «لأكلوا من فوقهم» وهو المطعم من الفوقية التي نسبت إليه، «ومن تحت أرجلهم»، وهو المطعم من التحتية التي نسبها إلى نفسه على لسان رسوله المترجم عنه صلى الله عليه وسلم. ولو لم يكن العرش على الماء ما انحفظ وجوده، فإنه بالحياة ينحفظ وجود الحي. ألا ترى الحي إذا مات الموت العرفي تنحل أجزاء نظامه وتنعدم قواه عن ذلك النظم الخاص؟ قال تعالى لأيوب «اركض برجلك هذا مغتسل» يعني ماء «بارد» لما كان عليه من إفراط حرارة الألم، فسكّنه الله ببرد الماء. ولهذا كان الطب النقص من الزائد والزيادة في الناقص. والمقصود طلب الاعتدال، ولا سبيل إليه إلا أنه يقاربه. وإنما قلنا ولا سبيل إليه - أعني الاعتدال - من أجل أن الحقائق والشهود تعطي التكوين مع الأنفاس على الدوام، ولا يكون التكوين إلا عن ميل في الطبيعة يسمى انحرافاً أو تعفيناً، وفي حق الحق إرادة

وهي ميل إلى المراد الخاص دون غيره. والاعتدال يؤذن بالسواء في الجميع، وهذا ليس بواقع، فلهذا منعنا من حكم الاعتدال. وقد ورد في العلم الإلهي النبوي اتصاف الحق بالرضا والغضب، وبالصفات. والرضا مزيل للغضب، والغضب مزيل للرضا عن المرضي عنه (٧٧ - ا) والاعتدال أن يتساوى الرضا والغضب، فما غضب الغاضب على من غضب عليه وهو عنه راض. فقد اتصف بأحد الحكمين في حقه وهو ميل. وما رضي الراضي عمن رضي عنه وهو غاضب عليه، فقد اتصف بأحد الحكمين في حقه وهو ميل. وإنما قلنا هذا من أجل من يرى أن أهل النار لا يزال غضب الله عليهم دائماً أبداً في زعمه. فما لهم حكم الرضا من الله، فصح المقصود. فإن كان كما قلنا مآل أهل النار إلى إزالة الآلام وإن سكنوا النار، فذلك رضا فزال الغضب لزوال الآلام، إذ عين الألم عين الغضب إن فهمت. فمن غضب فقد تأذى، فلا يسعى في انتقام المغضوب عليه بإيلامه إلا ليجد الغاضب الراحة بذلك فينتقل الألم الذي كان عنده إلى المغضوب عليه. والحق إذا أفردته عن العالم يتعالى علواً كبيراً عن هذه الصفة على هذا الحد. وإذا كان الحق هوية العالم، فما ظهرت الأحكام كلها إلا منه وفيه، وهو قوله «وإليه يرجع الأمر كله» حقيقة وكشفاً «فاعبده وتوكل عليه» حجاباً وستراً. فليس في الإمكان أبدع من هذا العالم لأنه على صورة الرحمن، أوجده الله أي ظهر وجوده تعالى بظهور العالم كما ظهر الإنسان بوجود الصورة الطبيعية. فنحن صورته الظاهرة، وهويته روح هذه الصورة المدبرة لها. فما كان التدبير إلا فيه كما لم يكن إلا منه. فهو «الأول» بالمعنى «والآخر» بالصورة، وهو «الظاهر» بتغير الأحكام والأحوال، «والباطن» بالتدبير، «وهو بكل شيء عليم» (٧٧ - ب) فهو على كل شيء شهيد، ليعلم عن شهود لا عن فكر. فكذلك علم الأذواق لا عن فكر، وهو العلم الصحيح وما عداه فحدس وتخمين ليس بعلم أصلاً. ثم كان لأيوب عليه السلام ذلك الماء شراباً لإزالة ألم العطش الذي هو من النصب والعذاب الذي مسه به الشيطان، أي البعد عن الحقائق أن يدركها على ما هي عليه فيكون بإدراكها في محل القرب. فكل مشهود قريب من العين ولو كان بعيداً بالمسافة. فإن البصر يتصل به من حيث شهوده ولولا ذلك لم يشهده، أو يتصل المشهود بالبصر كيف كان. فهو قرب بين البصر والمبصر. ولهذا كنى أيوب

في المس، فأضافه إلى الشيطان مع قرب المس فقال البعيد مني قريب لحكمه فيّ.
وقد علمت أن البعد والقرب أمران إضافيان، فهما نسبتان لا وجود لهما في العين مع ثبوت أحكامهما في البعيد والقريب. واعلم أن سر الله في أيوب الذي جعله عبرة لنا وكتاباً مسطوراً حالياً تقرؤه هذه الأمة المحمدية لتعلم ما فيه فتلحق بصاحبه تشريفاً لها. فأثنى الله عليه - أعني على أيوب - بالصبر مع دعائه في رفع الضر عنه. فعلمنا أن العبد إذا دعا الله في كشف الضر عنه لا يقدح في صبره وأنه صابر وأنه نعم العبد كما قال تعالى «إنه أواب» أي رجاع إلى الله لا إلى الأسباب، والحق يفعل عند ذلك بالسبب لأن العبد يستند إليه، إذ الأسباب المزيلة لأمر ما كثيرة والمسبِّب واحد العين. فرجوع العبد إلى الواحد العين المزيل بالسبب ذلك الألم أولى من الرجوع إلى سبب خاص (٧٨ ا) ربما لا يوافق علم الله فيه، فيقول إن الله لم يستجب لي وهو ما دعاه، وإنما جنح إلى سبب خاص لم يقتضه الزمان ولا الوقت. فعمل أيوب بحكمة الله إذ كان نبياً، لما علم أن الصبر الذي هو حبس النفس عن الشكوى عند الطائفة، وليس ذلك بحدٍّ للصبر عندنا. وإنما حده حبس النفس عن الشكوى لغير الله لا إلى الله. فحجب الطائفة نظرهم في أن الشاكي يقدح بالشكوى في الرضا بالقضاء، وليس كذلك، فإن الرضا بالقضاء لا تقدح فيه الشكوى إلى الله ولا إلى غيره، وإنما تقدح في الرضا بالمقضي. ونحن ما خوطبنا بالرضا بالمقضي. والضر هو المقضي ما هو عين القضاء. وعلم أيوب أن في حبس النفس عن الشكوى إلى الله في رفع الضر مقاومةَ القهر الإلهي، وهو جهل بالشخص إذ ابتلاه الله بما تتألم منه نفسه، فلا يدعو الله في إزالة ذلك الأمر المؤلم، بل ينبغي له عند المحقق أن يتضرع ويسأل الله في إزالة ذلك عنه، فإن ذلك إزالة عن جناب الله عند العارف صاحب الكشف: فإن الله قد وصف نفسه بأنه يؤذي فقال «إن الذين يؤذون الله ورسوله». وأي أذى أعظم من أن يبتليك ببلاء عند غفلتك عنه أو عن مقام إلهي لا تعلمه لترجع إليه بالشكوى فيرفعه عنك، فيصح الافتقار الذي هو حقيقتك، فيرتفع عن الحق الأذى بسؤالك إياه في رفعه عنك، إذ أنت صورته الظاهرة. (٧٨ ب) كما جاع بعض العارفين فبكى فقال له في ذلك من لا ذوق له في هذا

الفن معاتباً له » فقال العارف «إنما جوعني لأبكي». يقول إنما ابتلاني بالضر لأسأله في رفعه عني، وذلك لا يقدح في كوني صابراً. فعلمنا أن الصبر إنما هو حبس النفس عن الشكوى لغير الله ، وأعني بالغير وجهاً خاصاً من وجوه الله. وقد عين الله الحق وجهاً خاصاً من وجوه الله وهو المسمى وجه الهوية فتدعوه من ذلك الوجه في رفع الضر لا من الوجوه الأخر المسماة أسباباً، وليست إلا هو من حيث تفصيل الأمر في نفسه . فالعارف لا يحجبه سؤاله هوية الحق في رفع الضر عنه عن أن تكون جميع الأسباب عينه من حيثية خاصة. وهذا لا يلزم طريقته إلا الأدباء من عباد الله الأمناء على أسرار الله ، فإن لله أمناء لا يعرفهم إلا الله ويعرف بعضهم بعضاً. وقد نصحناك فاعمل وإياه سبحانه فاسأل.

(تشریحات)

انیسویں حکمت

غیبیہ کی فص کلمۂ ایوبیہ

حکمت غیبیہ کو کلمۂ ایوبیہ سے مخصوص کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے خزانہ غیب سے حضرت ایوبؑ کو مال و دولت، اہل وعیال، مویشیاں، کھیتیاں، ملازم اور خادم سب کچھ بغیر محنت کیے، بغیر کمائے، محض فضل وکرم سے عطا فرمائے۔ اس میں آپ کے اکتساب کو کوئی دخل نہیں تھا۔ بلکہ غیب سے یہ نعمتیں آپ کو ملی تھیں۔ اس لیے حکمتِ غیبیہ کو کلمۂ ایوبیہ سے مخصوص کیا گیا۔

جس طرح اللہ تعالیٰ نے اپنے خزانۂ غیب سے حضرت ایوبؑ کو سب کچھ دیا تھا۔ اسی طرح ایک ایک کر کے سب نعمتیں ان سے لے کر خزانۂ غیب میں واپس جمع کر لیں۔ نہ مال رہا، نہ دولت رہی، نہ مویشی رہے، نہ باغات رہے، نہ آل رہی نہ اولاد رہی، نہ لباس رہا نہ کھانا رہا صرف ایک بیوی رہ گیئں۔ وہ بھی اللہ کی مہربانی سے۔ اس آزمائش کے دوران میں اللہ تعالیٰ نے ان سے صحت اور تندرستی بھی واپس لے لی۔ بیماری میں سختیاں جھیلتے رہے اور آزمائش میں وہ کیفیت بھی لاحق ہوئی کہ آپ اس بیماری میں اتنے دن بھوکے رہے کہ شاید ہی کوئی بھوکا رہا ہو۔ سب کچھ خدا نے ہی دیا تھا، اسی نے واپس لے لیا۔ مگر خدا کی دی ہوئی ایک چیز ان کے پاس رہی، وہ توفیقِ الٰہی تھی۔ آپ خدا کی یاد سے ان برے حالات میں بھی کبھی غافل نہیں ہوئے، خدا کو برابر یاد کرتے رہے۔ ذکر میں مشغول رہے اور اپنے اَوراد و اَشغال میں ذرہ برابر فرق نہ آنے دیا۔

ان مصائب و شدائد میں آپ کی ثابت قدمی اور استقامت، خدا کی طرف متوجہ رہنے

ہیں اتنی بڑھی ہوئی تھی کہ آپ کی زبان پر ان مصیبتوں اور بلاؤں میں کبھی حرفِ شکایت نہ آیا۔ نہ دل میں کوئی شکوہ خدا سے پیدا ہوا۔ نہ کسی سے ان حالات کی حکایت کی نہ شکایت کی۔ اللہ تعالیٰ نے آپ کو صبرِ جمیل عطا فرمایا تھا۔

جب یہ آزمائش اپنی انتہا کو پہنچی اور صبر اپنی آخری منازل طے کر چکا اور جبکہ آپ نے کسی سے جزع و فزع نہ کی اور ان نامساعد حالات میں آپ نے خدا کا شکر ترک نہ کیا تو آپ نے اپنے رب سے دعا کی۔

نَادٰی رَبَّہٗ اَنِّیْ مَسَّنِیَ الشَّیْطٰنُ بِنُصْبٍ وَّعَذَابٍ

(یعنی اے اللہ مجھے شیطان نے چھو لیا ہے درد اور تکلیف سے)

اللہ تعالیٰ نے آپ کی دعا سن کر، جس قدر تکالیف آپ کو تھیں وہ دور فرمادیں اور آپ کو اپنے خزانۂ غیب سے، وہ سب چیزیں جو آپ سے چھن گئی تھیں۔ واپس مرحمت فرمادیں۔ آپ کے اہل و عیال آپ کو عطا کر دیے گئے۔ اور ان کے ساتھ ان کی مثل چیزیں اور عطا فرمادیں۔ یہ عطیے، اللہ تعالیٰ کی رحمت سے اس کے خزانہ غیب سے عطا ہوئے۔ آپ کے لئے غیب سے ٹھنڈے میٹھے پانی کا چشمہ جاری فرمایا، جس میں آپ نہائے اور جس سے آپ نے پانی پیا اور تندرست ہوگئے۔

یہ سب کچھ آپ کے ایمان بالغیب کی قوت سے ظاہر ہوا اور دراصل یہ تمام عطیات آپ کے اس اعتماد کا نتیجہ تھے کہ آپ کے یقین میں یہ بات ثابت تھی کہ خدا نے اپنے خزانہ غیب میں آپ کے لئے سب کچھ محفوظ کر رکھا ہے۔ پس آپ کے تمام کام غیب ہی سے متعلق تھے۔ اس لئے حکمتِ غیبیہ کو آپ سے مخصوص کیا گیا۔

اس تخصیص سے قطع نظر کے بعد دیکھا جائے تو ایوب علیہ السلام سے کوئی شخص معین مراد نہیں ہے بلکہ "ایوب" سے مراد وہ سالک ہے، جو خدا کی طرف علم الیقین حاصل کرنے کے لئے اور عالمِ غیب سے واصل ہونے کے لئے چلتا ہے۔ وہ رنج و الم، دکھ درد، جو اس راستے میں سالک کو پہنچتے ہیں۔ وہ جسمانی رنج و الم اور دکھ درد نہیں ہوتے جن کا علاج معالجہ کیا جاتا ہے۔ بلکہ وہ عذابِ روحانی ہوتا ہے۔ جس میں ہر وہ شخص۔۔۔ جو علم الیقین سے محروم ہے۔ اور

مقام وصل سے دور ہے۔ اس عذاب میں مبتلا ہوتا ہے وہ اللہ سے دعا کرتا ہے کہ اس کی یہ تکلیف دور کر دی جائے تو اللہ تعالیٰ یہ تکلیف دور کر دیتا ہے۔ اس کے قدموں کے نیچے ٹھنڈے پانی کا چشمہ غیب سے نکلتا ہے جس میں وہ خوب نہاتا ہے۔ اور جسے وہ خوب پیتا ہے۔ اس کے بعد وہ اس طرح صحیح سالم تندرست و توانا ہو جاتا ہے جس طرح حضرت ایوبؑ ہو گئے تھے۔ یعنی اس سے وہ حجاب دور ہو جاتا ہے جو اس کے اور خدا کے درمیان ہوتا ہے۔ اور اس پر وہ راستہ کھل جاتا ہے جس پر چل کر وہ خدا سے جا ملتا ہے۔ جس طرح ایوبؑ کا نام یہاں رمز کے طور استعمال ہوا ہے اسی طرح پانی کا نام بھی یہاں بطور رمز کے استعمال ہوا ہے۔ پانی سے مراد عالم غیب ہے۔ اور غیب ہی مبدءِ حیات ہے، سرچشمۂ حیات ہے۔ یا یوں کہئے کہ وہی اللہ ہے جو اپنی صفتِ حیات سے وجود کی تمام صورتوں میں جاری و ساری ہے۔

پانی میں نہانے کا مطلب یہ ہے کہ بحرِ وجود میں نہانا، اس میں غوطہ لگانا حقیقتِ وجود سے موصوف ہو جاتا ہے۔ اور پانی پینے کا مطلب یہ ہے کہ حیات کا ذائقہ چکھ لیا۔ سرِ وجود کو پہچان لیا، مشربِ معرفت اختیار کر لیا اور علم کی پیاس بجھ گئی۔ جب یہ جان لیا کہ وجود کی حقیقت اللہ ہی ہے۔

یہی وہ بات ہے جس کو قرآن مجید میں فرمایا گیا۔

وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ

(یعنی ہم نے پانی سے ہر زندہ چیز کو پیدا کیا۔)

اس آیۂ مبارکہ سے معلوم ہوتا ہے کہ پانی سرِ حیات ہے اور ہر ذی حیات کی تخلیق پانی سے ہوئی ہے۔ مگر اس پانی میں سرِ حیات کا ظہور ہوا ہے۔ اس لحاظ سے وہ مظہرِ حیات ہے۔ خود سرچشمۂ حیات نہیں ہے۔ سرچشمۂ حیات خدا ہی ہے۔ جس نے اپنی صفتِ حیات کی تجلّی پانی پر فرمائی ہے۔ اس لئے شیخؒ کے نزدیک حقیقت مائیہ حق ہے جو سرچشمۂ حیات ہے۔ وہ پانی کو وجودِ حق سے تعبیر کرتے ہیں۔ اور اس کے دوسرے نام فیضِ نفسِ رحمانی یا فیضِ اقدس یا فیضِ مقدس تجویز کرتے ہیں۔ پھر فرماتے ہیں کہ پانی اصل عناصر اور اصل ارکان ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تمام اشیاء کو پانی ہی سے زندہ کیا۔ اور زندہ رکھا۔ سچ پوچھو تو کائنات کی ہر

شئے زندہ ہے اور اس میں سرحیات ہے۔ کیونکہ ہر شئے تسبیح و تحمید کرتی ہے۔ ظاہر ہے کہ جو زندہ ہوگا وہی تسبیح کرے گا۔ اس سے ثابت ہوا کہ ہر شئے زندہ ہے اور ہر شئے کی اصل پانی یعنی فیض الٰہی ہے اور خدا نے فرمایا ہے۔

" وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ "

(یعنی اللہ کا تختِ سلطنت فیض اقدس کے پانی پر تھا۔ اور ہے، وہ عرش یا تخت بھی اسی آب فیض سے بنا ہے اور وہ آب فیض ہی اس تختِ حکومت کی حفاظت کرتا ہے۔

اس فص میں جو مسائل بیان کئے گئے ہیں، ان میں ایک خصوصی مسئلہ اسباب اور مسبب کا ہے۔ شیخ رض نے اس مسئلہ کو اس طور پر واضح کیا ہے کہ اسباب نوعیہ اور سبب واحد میں امتیاز کیا ہے۔ سببِ واحد کو، وہ سببِ عام قرار دیا ہے جس کو ہم اللہ کہتے ہیں۔

شیخ رض نے فوق اور تحت کی دو نسبتیں، معنی خاص میں اللہ کے لئے ثابت کی ہیں، جن کا ذکر آگے آئے گا۔ قرآن میں فوق کی نسبت اللہ کی طرف بہت سی آیتوں میں آئی ہے جیسے

" يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ "

یا جیسے :-

" وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ "

نسبتِ تحت کے لئے شیخ رض نے وہ حدیث مبارکہ پیش کی ہے جس میں فرمایا گیا ہے کہ تم ڈول کو رسی باندھ کر پاتال یا تحت الثریٰ تک پہنچاؤ گے تو وہ ڈول اللہ پر گرے گا۔ اسی طرح قرآن مجید میں فرمایا گیا ہے کہ یہود و نصاریٰ اگر توریت اور انجیل کو قائم کرتے اور جو کچھ ان پر خدا کی طرف سے نازل ہوا ہے۔ اسے قائم کرتے تو یقیناً ان کو رزق ملتا۔ ان کے سروں کے اوپر سے اور ان کے قدموں کے نیچے سے۔

فوق اور تحت کی دونوں نسبتوں سے شیخ اکبر رضی اللہ عنہ حق اور خلق میں، اللہ اعلم میں، اشارات فرماتے ہیں۔ یعنی نسبت تحتیہ ان کے نزدیک صرف ذاتِ الٰہی کی نسبت ہے۔ موجودات کثیرہ کی صورت میں متجلی ہے۔ دوسرے لفظوں میں اسی کا نام وحدۃ الوجود ہے۔ بظاہر نسبتِ تحتیہ اور فوقیہ میں تناقض ہے (دینی نقطہ نظر سے) نسبت فوقیہ اللہ

منسوب ہے۔ اور نسبت تحتیہ مخلوق سے منسوب ہوتی ہے۔ لیکن اس طریق فکر میں کہ ایک ہی میں سب کو دیکھا جائے۔ واحدہ عین کل کو ثابت کیا جائے۔ وحدۃ الوجود کی فکر کام کرتی ہے اور یہاں کوئی تناقض نہیں ہے۔ کیونکہ یہاں فوق اور تحت کے معنی سوائے اس کے کچھ نہیں ہیں کہ وجود واحد کو دو جہات سے دیکھنا ہے۔ عروجی جہت میں بھی وہی ہے اور نزولی جہت میں بھی وہی ہے وہی عین ہر شئے ہونے کی جہت سے بنسبت تحت سے منسوب ہوتا ہے اور جب جہت فوق اس سے منسوب کی جاتی ہے تو اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ وہ ہر شئے سے بلند و برتر ہے۔ یہ جہت تنزیہیہ ہے کہ اس کو ہر شئے سے مافوق قرار دیں۔ اور یہ جہت تشبیہ ہے کہ اس کو تحت ہر شئے قرار دیں۔ کیونکہ درحقیقت وہی اصل ہر شئے ہے۔ اس لئے وہ ہر شئے کے ماتحت ہے۔ پس مافوق کہنا "نسبت تنزیہی ہے" اور ماتحت کہنا "نسبت تشبیہی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ خدا کے لئے تحت و فوق دونوں برابر ہیں۔ نہ وہ فوق میں منحصر ہے۔ نہ تحت میں منحصر ہے۔ جیسے وہ اوپر ہے ویسے ہی نیچے بھی ہے۔

شیخ رضہ فرماتے ہیں کہ اعتدال حقیقی ناممکن الوجود ہے۔ جب تک کسی ایک جزو کا غلبہ نہ ہو مرکب چیز بن ہی نہیں سکتی۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ فلاں شئے معتدل ہے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ شئے اعتدال حقیقی سے قریب ہے۔

اعتدال کے معنی تو یہ ہیں کہ تمام اجزا باہم برابر ہوں۔ یہ تو ہو ہی نہیں سکتا۔ دیکھو خدا رضا سے بھی موصوف ہے اور غضب سے بھی موصوف ہے۔ رضا، غضب کو دور کرتی ہے اور غضب رضا کو دور کرتا ہے۔ اعتدال تو یہ ہے کہ دونوں باہم مساوی ہوں۔ یہ کیسے ہو سکتا ہے۔ کہ راضی ہونے والی کسی سے ناراض بھی ہو اور ناراض ہونے والا کسی سے راضی بھی ہو۔ پس ایک شخص ۲ صفات میں سے ایک صفت اور دو حکموں میں سے ایک حکم سے موصوف ہوگا۔ یہی میلان ہے۔ ایک شخص یک وقت دوسرے سے راضی اور ناراض نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ رضا اور غضب دو متضاد صفات ہیں۔ اقتضائے حکمت سے کبھی ایک صفت ظاہر ہوتی ہے کبھی دوسری۔

شیخ رضہ فرماتے ہیں کہ دوزخی ہمیشہ دوزخ میں ہی رہیں گے مگر ان پر عذاب ہمیشہ نہیں

رہے گا۔ بلکہ اسی دوزخ میں ان کو ایک قسم کی اباحت ہو جائے گی۔ بعض لوگوں کا گمان ہے کہ دوزخیوں پر ہمیشہ خدا کا غضب ہی رہے گا۔ کبھی ان پر اللہ رحمت نہیں کرے گا۔ ہمارا خیال ایسا نہیں ہے ہم تو یہ جانتے ہیں کہ اللہ کے غضب پر اللہ کی رحمت سابق ہے۔ اور اگر یہ بات صحیح ہے تو دوزخیوں کا انجام یہ ہوگا کہ ان سے رنج والم دور ہو جائے گا۔ عذاب رفع ہو جائے گا۔ مگر وہ رہیں گے دوزخ ہی میں۔ جب دوزخیوں پر عذاب نہیں رہے گا تو خدا کا غضب بھی نہیں رہے گا۔

کیونکہ یہ عذاب تو خدا کے غضب کا نتیجہ ہے۔ اس کو لوگ سمجھتے تو کیا اچھا ہوتا کہ جیسے غصہ آتا ہے یا غیظ و غضب میں ہوتا ہے۔ خود اسے کتنی اذیت پہنچتی ہے۔ خود اسے کتنی تکلیف ہوتی ہے۔ غصہ کرنے والا خود کو راحت پہنچانا چاہتا ہے۔ مگر جس پر غصہ آتا ہے اسے تکلیف پہنچا کر اسے راحت ملتی ہے۔ اس طرح غصہ کرنے والے کا رنج اس کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔ جس پر غصہ آتا ہے۔ جب تم خدا کو عالم سے منزّہ اور پاک کر کے دیکھو کہ وہ پاک ہے اور غصے سے بھی پاک ہے۔ کیونکہ یہ توصفت امکانی ہے اور اسی طرح جو انتقام لینے سے اور جو انتقام لے کر راحت پانے سے بھی پاک ہے اور جب وہ خود ہی حقیقت عالم ہے اور جب کہ تمام امور اسی کی طرف رجوع کرتے ہیں تو تمام احکام امکانیہ کہاں ظاہر ہوتے؟ خود اسی میں ظاہر ہوتے۔ کہاں پیدا ہوتے خود اسی میں پیدا ہوتے، یہ بات ہی حقیقی ہے اور از روئے کشف بھی درست ثابت

شیخ رض فرماتے ہیں کہ دنیا آخرت کی کھیتی ہے۔ اگر کوئی شخص دنیا میں علم حاصل نہ کرے تو آخرت میں علم کہاں سے آئے گا۔ قرآن مجید میں ہے کہ جو یہاں اندھا ہے وہ آخرت میں بھی اندھا ہے۔ کوئی تکلیف جہالت سے بڑی ہو ہی نہیں سکتی۔ ہر تکلیف علم سے رفع ہوتی ہے۔ جب دنیا میں جہل ہی جہل تو آخرت میں بھی عذاب ہی عذاب ہوگا۔ اصل میں تکلیف اور شیطانی اثر کیا ہے۔ شیطان "شطن" سے بنا ہے اور شطن کے معنی بُعد اور دوری کے ہیں۔ خدا سے دوری کا خیال، شیطانی خیال ہے اور اس خیال سے انسان ادراک حقائق سے دور ہو جاتا ہے۔ اللہ سے غافل ہو جاتا ہے۔ ورنہ

بعد و قرب اضافی چیزیں ہیں۔ ان کا خارج میں کوئی وجود نہیں ہے۔ البتہ ان کے آثار و احکام ظاہر یا خارج میں پائے جاتے ہیں۔

صبر کی حقیقت کیا ہے؟ مطلق شکایت نہ کرنا صبر کہلاتا ہے۔ کیونکہ شکایت رضا بالقضاء کے خلاف ہے۔ خدا سے عاجزی کرنا، اس کے سامنے گڑگڑانا، اس سے مصیبت دُور کرنے کی دعا کرنا، یہ چیزیں صبر کے خلاف نہیں ہیں، بلکہ دُعا نہ کرنا گویا ہے ہے قہرالٰہی کا مقابلہ کرنا ہے، محبوب کے سامنے ہار مان لینا جیتنے سے کم نہیں ہے۔ اسی لئے حضورؐ نے فرمایا۔

الدعاء مخ العبادۃ

(یعنی دُعا بندگی کا مغز ہے)

البتہ خدا سے ناراض ہونا، اس پر بھروسہ نہ کرنا، اسباب پر پُورا پُورا بھروسہ کرنا، یہ بُرا ہے۔ اسباب کو مؤثرِ حقیقی نہ جان کر استعمال کرنا بُرا نہیں ہے!!!

★★★

انیسویں حکمت

غیبیہ کی فص کلمۂ ایوبیہ

جاننا چاہیئے کہ سرِ حیات پانی میں سریان کر گیا اسی واسطے وہ عناصر اور ارکان عالم کا اصل ہے اور اسی واسطے اللہ نے پانی سے ہر چیز کو زندہ بنایا اور عالم میں جس قدر چیزیں ہیں وہ سب زندہ ہیں اور وہ سب اللہ کی حمد کی تسبیح کرتی ہیں لیکن تم ان کی تسبیح کو بغیر کشف الٰہی کے نہیں سمجھ سکتے ہو۔ اور جو زندہ ہوگا وہی تسبیح کرے گا۔ پس ہر چیز زندہ ہے اور ہر چیز کی اصل پانی سے ہے کیا تم نہیں دیکھتے کہ اللہ کا عرش پانی پر کیسے تھا کیونکہ وہ عرش پانی ہی سے بنا۔ پھر وہ پانی کے اوپر ظاہر ہوا۔ پس پانی ہی عرش کے نیچے سے حفاظت کرتا ہے جیسے کہ انسان کو اللہ نے بندہ پیدا کیا لیکن اس نے اپنے خدا پر غرور و نخوت کر کے استعلاء چاہا۔ پس حق تعالیٰ اس بندہ جاہل کے وہمی استعلاء کی نظر سے اس کے تحت سے اس کا محافظ ہے۔ اور یہ تحتیت اس حدیث میں مذکور ہے۔ لو دلیتم بحبل لھبط علی اللہ۔ اگر تم رسی سے ڈول لٹکاؤ تو وہ اللہ پر گرے گا۔ پس رسول اللہ نے اس میں اس کی طرف تحت کی نسبت کا اشارہ کیا جیسا کہ اللہ نے اپنی طرف فوق کی نسبت اس آیت میں بیان کی ہے یخافون ربھم من فوقھم وھو القاھر فوق عبادہ۔ وہ لوگ اپنے خدا سے اپنے اوپر سے ڈرتے ہیں اور وہی اپنے بندوں کے اوپر قہر کرنے والا ہے۔ پس حق تعالیٰ کے لئے فوق اور تحت دونوں ہوئے اور اسی واسطے شش جہات انسان ہی کی نسبت سے ظاہر ہوئیں کیونکہ وہ رحمٰن کی صورت پر ہے اور کھلانے والا بھی اللہ ہی ہے چنانچہ ایک فریق کے بارے میں فرماتا ہے ولو انھم اقاموا التوراۃ والانجیل

اور اگر وہ لوگ توراۃ اور انجیل کو قائم رکھتے۔ پھر ان دونوں سے بھی زیادہ تنکیر اور تعمیم فرمائی اور کہا کہ وما انزل الیھم من ربھم اور ان حکموں کو قائم رکھتے جو اللہ سے اُن پر اُترے تھے۔ پس ما انزل الیھم من ربھم میں کل احکام داخل ہو گئے خواہ وہ رسول کی زبان پر ہوں یا خود ان پر بطور الہام کے آتے ہوں۔ لاکلوا من فوقھم تو وہ لوگ اپنے اوپر سے غذا روحی کو کھاتے ہیں فوق سے وہی کھلانے والا ہے جس کی طرف فوقیت منسوب ہے۔ ومن تحت ارجلھم اور اپنے پیروں کے نیچے سے وہ غذا روحی کھاتے۔ اور تحت سے بھی وہی کھلانے والا ہے جس کی طرف تحتیت اس کی رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان فیض ترجمان سے منسوب ہے اور اگر عرش پانی پر نہ ہوتا تو اس کے وجود کی حفاظت نہیں ہوتی کیونکہ زندہ کا وجود حیات سے باقی رہتا ہے۔

کیا تم زندہ کو نہیں دیکھتے کہ جب وہ عرفی موت سے مرتا ہے تو اس کے نظام بدن کے اجزاء کھل جاتے اور ڈھیلے ہو جاتے ہیں اور اس نظم خاص سے اس کے قویٰ معدوم ہو جاتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے حضرت ایوبؑ کے بارے میں فرمایا کہ ارکض برجلک ھذا مغتسل بارد وشراب۔ تم زمین میں اپنا پیر مارو ٹھنڈا نہانے اور پینے کا پانی ہے۔ کیونکہ آپ پر رنج والم کی حرارت بہت زیادہ تھی پھر اللہ نے آپ کو پانی کی خنکی سے تسکین بخشی اور اسی واسطے علم طب کی بنا اس پر ہے کہ جب مزاج حد اعتدال سے بڑھ گیا ہو تو کم کیا جاتا ہے اور جب وہ حد اعتدال سے کم ہو گیا ہو تو وہ بڑھایا جاتا ہے اور اس سے اعتدال کا حاصل کرنا مقصود ہوتا ہے اور اس کا کوئی طریقہ نہیں ہے۔ مگر طبیب ان دونوں صورتوں سے مزاج کو اعتدال کے قریب کر دیتا ہے اور جو میں نے یہ کہا کہ اس کا کوئی طریقہ نہیں ہے تو اس کا یہ سبب ہے کہ عارف حقائق اور شہود سے مشاہدہ کرتا ہے کہ ہر نفس اور سانس میں ہمیشہ نئی تکوین اشیاء کی ہوتی رہتی ہے اور ضرور ہے کہ یہ تکوین جدید کسی طریقہ سے ہو گی اور اس طریقہ کا طبیعت میں انحراف نام ہے اور مرکبات اور مائیات میں اس کو

تعفین بولتے ہیں اور حق تعالیٰ کے بارے میں اس کو ارادہ کہتے ہیں۔ اور وہ مراد خاص
کی طرف میل کرنا ہوتا ہے اور دوسری طرف میل نہیں ہوتا ہے اور اعتدال
چاہتا ہے کہ سب چیزوں میں مساوات ہو اور یہ واقع نہیں ہوتا ہے (کیونکہ
چیزوں میں بغیر ترجیح کسی جانب کے مساوات محال ہے) پس اسی واسطے میں
نے اعتدال کو منع کہا ہے اور اخبار الٰہی نبوی میں حق تعالیٰ کا رضا اور غضب اور
صفات متقابلہ اور متضادہ سے موصوف ہوتا آیا ہے اور غضب چاہتا ہے کہ
شخص مرضی عنہ اس شخص سے جس سے اللہ راضی ہے صفت رضا کو اللہ
زائل کرے۔ اور اعتدال چاہتا ہے کہ رضا اور غضب دونوں درجہ میں برابر ہوں
اور جب غضب کرنے والا یعنی حق تعالیٰ مغضوب علیہ پر غضب میں ہو اور
اس سے راضی بھی ہو تو مغضوب علیہ کے حق میں وہ دو حکموں سے ایک ہی
ساتھ موصوف ہوگا اور یہی مراد خاص کی طرف میل ہے اور جب حق تعالیٰ کسی
سے راضی ہو اور وہ اس سے اس وقت غضب میں بھی ہو تو دو حکموں سے
ایک ہی کے ساتھ اس کے حق میں موصوف ہوگا اور یہی خاص مراد کی طرف
میل ہے۔ اور یہ میں نے ان لوگوں کی نظر سے کہا ہے جو دیکھتے ہیں کہ حق تعالیٰ
دوزخ والوں کے حق میں ہمیشہ ہمیشہ غضب ہی میں رہے گا۔ اور ان کے زعم
میں حق تعالیٰ کبھی ان سے راضی نہ ہوگا۔ پس مقصود صحیح ہوا اور اگر ویسا ہی ہو جیسا
میں نے کہا ہے کہ دوزخ والوں کا مآل کار ان سے رنج والم کے اٹھا دینے کی طرف
ہے۔ اگرچہ وہ لوگ اس میں ہمیشہ رہیں۔ پس وہی رضا ہے اور رنج والم کے زائل
ہونے سے غضب بھی زائل ہو گیا۔ کیونکہ اگر تم سمجھو تو غضب الٰہی عین رنج و
ہے اور ان دونوں کا عین یکساں ہی ہے اور جانو کہ جو شخص کہ غضب اور غصہ
ہے تو وہ خود بھی اذیت اور رنج پاتا ہے۔ پس وہ اپنے رنج والم کے سبب سے
مغضوب علیہ کے انتقام میں سعی اور کوشش نہ کرے گا تاکہ غضب کرنے والے
کو اس سے راحت ملے پھر وہ درد والم بھی اٹھ جاتا ہے جو مغضوب علیہ پر ہوتا

اور جب تم حق تعالیٰ کو عالم سے بالکل علیحدہ کر لو تو وہ ان صفتوں سے اس طور پر بالکلیہ پاک ہے اور اس سے اس کی شان نہایت ہی اعلیٰ اور ارفع ہے۔ اور جب حق تعالیٰ خود عالم کی ہویت ہے تو یہ کل احکام اس میں اسی سے ظاہر ہیں اور اس آیت کے حقیقت اور کشف دونوں سے یہی معنی ہیں۔ والیہ یرجع الامر کلہ اور اسی کی طرف ہر چیز کا مرجع ہے۔ فاعبدہ و توکل علی اللہ حجاب اور نقاب میں تو اسی کی عبادت کر اور اسی پر توکل کر۔ پس ممکن نہیں ہے کہ کوئی چیز اس عالم سے زیادہ بدیع اور عجیب ہو۔ کیونکہ یہ رحمٰن کی صورت پر ہے اور اس کا موجد اللہ تعالیٰ ہے۔ یعنی حق تعالیٰ کا وجود عالم کے ظہور سے ظاہر ہے جیسے کہ انسان کا وجود اس کی طبعی صورت سے ظاہر ہے اور ہم لوگ اسی کی ظاہری صورت ہیں اور حق تعالیٰ کی ہویت اس مدبرہ کی روح ہے۔ پس تدبیر کا فعل اس میں واقع ہوتا ہے جیسے کہ یہ فعل تدبیر اسی سے واقع ہوتا ہے۔ پس باعتبار معنی کے وہی اول ہے اور باعتبار صورت کے وہی آخر ہے۔ اور احکاموں اور حالوں کے تغیر اور تبدل سے وہی ظاہر ہے اور تدبیر سے وہی باطن ہے وھو بکل شیٔ علیم فھو علی کل شیٔ شھید اور وہی ہر چیز کا جاننے والا ہے اور وہی ہر چیز کا مشاہد ہے اور وہ چیزوں کو بالمشاہدہ جانتا ہے اور غور و فکر سے ادراک نہیں کرتا ہے اور اس کا علم معلومات کو شہود عیانی کے مشاہدہ سے محیط ہے اور اس کا علم شہودی ہے اور قوتِ فکری سے حاصل نہیں ہے۔

اسی طرح سے ذوقی علوم فکر سے نہیں حاصل ہوتے ہیں اور وہی صحیح علم ہے۔ اور جو علوم کہ اس کے سوا ہیں تو وہ محض گمان کی باتیں اور تخمینہ ہیں پھر ایوبؑ کو وہ پانی اس پیاس کے بجھ جانے سے شراب سائغ ہوا اور پیاس ان کو رنج اور عذاب سے تھی جس کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ مسنہ الشیطن بنصب وعذاب اور شیطان یعنی حقائق کے بُعد نے ان کو رنج و عذاب پہنچایا تھا کہ وہ حقائق کو اس کے اصلی طور پر ادراک نہ کر سکتے تھے اور اس کے ادراک سے محل

قرب میں ہوتے - کیونکہ ہر مشہود فیہ آنکھ سے قریب ہوتا ہے اگرچہ وہ مسافت سے دور ہو کیونکہ بصر مشہود سے اپنے شہود کی جہت سے متصل ہوتی ہے - اور اگر یہ نہ ہوتا تو یہ اس کا مشاہدہ نہ کرتا یا مشہود بصر سے شہود کے وقت متصل ہوتا ہے۔ بہر حال جس طرح سے ہو مشہود شخص مبصر اور اس کی بصر کے بین بین ہوتا ہے اور یہ نہایت ہی قرب ہے اور اسی واسطے ایوب علیہ السلام نے اس قرب کو لفظ مس سے کنایہ فرمایا ہے جس کے معنی چھو جانے کے ہیں - اور قرب مس کے ساتھ بھی اس کو شیطان یعنی بُعد کی طرف منسوب فرمایا اور کہا کہ جو چیز کہ مجھ سے بعید ہے تو وہ میری اس حکمت کی راہ سے قریب ہے جو مجھ میں ہے اور تم جانتے ہو کہ قرب اور بُعد یہ دونوں اضافی امور ہیں - پس یہ دونوں محض دو نسبتیں ہیں اور خارج میں ان دونوں کا عین موجود نہیں ہے اور شئے قریب اور بعید میں قرب اور بُعد کے احکام ثابت ہیں اور جاننا چاہیئے کہ حضرت ایوب علیہ السلام کے سر اور راز کو اللہ نے ہم لوگوں کے لئے عبرت بنایا ہے اور جب اللہ تعالیٰ نے ان کی حکایت کو اس امت سے اس کی شرافت کے سبب سے بیان کیا تو اس کو اللہ نے اس امت محمدیہ کے لئے کتاب مسطور بنایا تاکہ اس کو یہ امت پڑھے اور جانے کہ ان میں کیا بات تھی پھر یہ بھی ان کے درجہ کو پہنچے - پھر اللہ نے حضرت ایوب علیہ السلام کے صبر کی ہم لوگوں سے تعریف فرمائی حالانکہ وہ اپنی رفع تکلیف کے لئے دُعا فرماتے تھے تو اس سے ہم نے جانا کہ جب بندہ اپنے رنج و محن کے دفع ہونے کے لئے دعا کرتا ہے تو اس سے اس کے صبر میں کوئی قباحت نہیں لازم آتی ہے - اور اللہ نے فرمایا کہ وہ صابر تھے - اور اچھے بندے تھے اور فرمایا کہ انہ اواب وہ اپنے حالات کو اللہ کی طرف رجوع کرتے تھے - اور اسباب کی طرف التفات نہ کرتے تھے اور حق تعالیٰ اس وقت کسی سبب ہی کی معرفت سے فعل کرتا ہے مگر بندہ اس فعل کو حق تعالیٰ کی طرف مستند کرتا ہے کیونکہ کسی چیز کے زائل کرنے کے اسباب بہت ہوتے ہیں مگر سببیت کا ایک ہی عین معین ہوتا ہے - پس بندہ کا

اس واحد معیّن کی طرف رجوع ہونا جو بذریعہ اسباب کے اس الم کو دور کرتا ہے اس سے بہتر ہے کہ وہ کسی خاص سبب کی طرف رجوع ہو کیونکہ اکثر وہ سبب بندہ کے حال میں علم الٰہی کے موافق نہیں ہوتا ہے۔ پھر یہ بندہ کہتا ہے کہ اللہ نے میری دعا کو قبول نہیں کیا حالانکہ اس نے خدا سے دعا ہی نہیں کی بلکہ اس نے ایک سببِ خاص سے دعا کی تھی جو محض مجبور اور بے اختیار ہے اور زمانہ اور وقت اس سبب خاص کا مقتضی نہیں تھا۔ حضرت ایوب علیہ السلام اس حکمت کو جانتے تھے کیونکہ وہ نبی تھے اور جب اس طائفہ کے نزدیک صبر کے یہ معنی ہیں کہ شکایت سے نفس کو روکے اسی واسطے اس طائفہ کی نظر اس بارے میں محجوب ہے کہ جب کوئی شکایت کرے تو اس کی شکایتِ قضا پر نہ راضی ہونے میں خلاف صبر ہے اور صبر میں یہ بڑا نقصان پیدا کرتا ہے حالانکہ اس طرح نہیں ہے اور نہ وہ ہمارے نزدیک صبر کی تعریف ہے بلکہ صبر وہ ہے کہ غیر اللہ کی شکایت کرنے سے نفس کو روکے۔ اور اللہ کی طرف اور اس کی شکایت کرنے سے صبر باقی رہتا ہے اور اللہ تعالیٰ یا اس کے غیر کی طرف شکایت کرنے سے قضا پر راضی رہنے میں کوئی قباحت نہیں لازم آتی ہے بلکہ امر مقضی کی رضا میں قباحت لازم آتی ہے اور ہم لوگ امر مقضی کے راضی ہونے پر شرع سے مخاطب نہیں ہیں اور حضرت ایوبؑ کے بارے میں ضُرّ یعنی رنج و الم اور بعد و حرمان امر مقضی تھا اور یہ امر مقضی عین قضا نہیں ہے اور حضرت ایوب علیہ السلام نے جانا کہ اپنی رفع تکلیف کے لئے حق تعالیٰ کے دربار سے نفس کو روکنا قہرِ الٰہی کی مقاومت کرنا ہے۔

اور یہ انسان کی بڑی جہالت ہے کہ حق تعالیٰ اس کو دُکھ دینے والے مرض میں مبتلا کرے اور یہ حق تعالیٰ سے اس الم کے دور ہونے کے لئے دُعا نہ کرے بلکہ محققین کے نزدیک اس کو لائق ہے کہ خدا کی بارگاہ عالی میں گریہ و زاری کرے اپنے نفس سے اس مرض کے دُور ہونے کے لئے حق تعالیٰ سے لجاجت و مسکنت سے

سوال کرے کیونکہ عارف صاحب کشف کے نزدیک اس کا ازالہ حق تعالیٰ ہی کی جناب عالی سے ہوتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے نفس کو اذیت دیئے جانے سے موصوف فرمایا ہے اور کہا کہ ان الذین یوذون اللہ و رسولہ جو لوگ کہ اللہ اور اس کے رسول کو ایذا دیتے ہیں اور اس سے بڑی کیا اذیت ہوگی کہ حق تعالیٰ نے تم کو تمھاری غفلت کے وقت یا مقام الٰہی کے اقتضا سے جس کو تم نہیں جانتے ہو اس بلا میں مبتلا کیا تاکہ تم استغاثہ کے ساتھ اس طرف رجوع ہو اور وہ تم سے تمھاری بلا کو دفع کرے اور اس وقت تم سے انقیاد احتیاج جو تمھاری حقیقت ہے ثابت ہو پھر حق تعالیٰ سے اذیت تمھارے سوال سے دور ہو جو تم اپنی رفع تکلیف کے لئے کرتے ہو۔ کیونکہ تم اسی کی صورت ظاہر ہو۔ چنانچہ ایک عارف باللہ جب بھوک کی تاب نہ اٹھا سکے تو وہ رو اٹھے تب ایک شخص نے جس کو اسی فن میں کچھ مذاق نہ تھا ان پر عتاب کیا پھر عارف یہ جواب دیا کہ مجھ کو اللہ نے رونے ہی کے لئے بھوکا کیا ہے۔ اہل بلا کہتے ہیں کہ مجھ کو اللہ نے اس مصیبت میں اسی واسطے مبتلا کیا ہے تاکہ میں اس سے اپنی دفع مصیبت کے لئے سوال کروں اور اس سے میرے صابر ہونے میں کوئی نقصان نہیں لازم آتا ہے اس سے میں نے جانا کہ صبر غیر اللہ کے استغاثہ سے زبان روکنے کو کہتے ہیں اور غیر اللہ سے میری مراد حق تعالیٰ کی مختلف جہات سے ایک خاص جہت مراد ہے اور حق تعالیٰ نے اس جہت خاص کو اور جہتوں سے معین فرمایا ہے اور اسی جہت خاص کا نام جہت ہویت ہے۔ پس وہ اپنے رفع تکلیف کے لئے حق تعالیٰ سے اسی جہت خاص کی نفس الامر میں تفصیل ہیں۔ پس عارف باللہ ہو حق سے اپنی رفع تکلیف کے لئے سوال کرنے سے اس امر سے محجوب نہیں رہتا ہے کہ یہ سب اسباب جہت خاص سے اسی کے عین ہیں اور اس طریقہ کو وہی لوگ اختیار کرتے ہیں جو اللہ کے بندوں میں سے اہل ادب ہیں۔ اسرار الٰہی کے امین ہیں اور جو لوگ کہ اللہ کے امین ہوں تو ان کو سوائے خدا کے دوسرا کوئی نہیں پہچانتا ہے اور ان

سے بھی ہر ایک دوسرے کو پہچانتا ہے میں نے تم کو نصیحت کر دی تم اُس پر عمل کرو اور
حق تعالیٰ سے تم سوال کرو۔

٢٠ – فص حكمة جلالية في كلمة يحيوية

هذه حكمة الأولية في الأسماء، فإن الله سماه يحيى أي يحيا به ذكر زكريا، و «لم نجعل له من قبل سميا» فجمع بين حصول الصفة التي فيمن غَبَرَ ممن ترك ولداً يحيا به ذكرُه وبين اسمه بذلك. فسماه يحيى فكان اسمه يحيى كالعلم الذوقي، فإن آدم حيي ذكره بشيث ونوحاً حيي ذكره بسام، وكذلك الأنبياء. ولكن ما جمع الله لأحد قبل يحيى بين الاسم العَلَم منه وبين الصفة (٧٩ – ١) إلا لزكريا عناية منه إذ قال «هب لي من لدنك ولياً» فقدم الحقُّ على ذكر ولده كما قدمت آسية ذكر الجار على الدار في قولها «عندك بيتاً في الجنة» فأكرمه الله بأن قضى حاجته وسماه بصفته حتى يكون اسمه تذكاراً لما طلب منه نبيه زكريا، لأنه عليه السلام آثر بقاء ذكر الله في عَقِبِه إذ الولد سر أبيه، فقال «يرثني ويرث من آل يعقوب» وليس ثَمَّ موروث في حق هؤلاء إلا مقام ذكر الله والدعوة إليه. ثم إنه بشره بما قدمه من سلامه عليه يوم ولد ويوم يموت ويوم يبعث حياً. فجاء بصفة الحياة وهي اسمه وأعلم بسلامه عليه، وكلامُهُ صدق فهو مقطوع به، وإن كان قول الروح «والسلام عليَّ يوم ولدت ويوم أموت ويوم أبعث حيا» أكمل في الاتحاد، فهذا أكمل في الاتحاد والاعتقاد وأرفع للتأويلات. فإن الذي انخرقت فيه العادة في حق عيسى إنما هو النطق، فقد تمكن عقله وتكمل في ذلك الزمان الذي أنطقه الله فيه. ولا يلزم للمتمكن من النطق – على أي حالة كان – الصدقُ فيما به ينطق، بخلاف المشهود له كيحيى. فسلام الحق على يحيى من هذا الوجه أرفع للالتباس الواقع في العناية الإلهية به من سلام عيسى على نفسه، وإن كانت قرائن الأحوال تدل على قربه من الله في ذلك وصدقه، إذ نطق في معرض الدلالة على براءة أمه في المهد. فهذا أحد الشاهدين، والشاهد الآخر هو الجذع اليابس فسقط رطباً جنيا

من غير فحل ولا تذكير (٧٩ ب) ، كما ولدت مريم عيسى من غير فحل ولا ذكر ولا جماع عرفي معتاد ، لو قال نبي آيتي ومعجزتي أن ينطق هذا الحائط ، فنطق الحائط وقال في نطقه تكذب ما أنت رسول الله ، لصحت الآية وثبت بها أنه رسول الله ، ولم يلتفت إلى ما نطق به الحائط . فلما دخل هذا الاحتمال في كلام عيسى بإشارة أمه إليه وهو في المهد ، كان سلام الله على يحيى أرفع من هذا الوجه . فموضع الدلالة أنه عبد الله من أجل ما قيل فيه إنه ابن الله - وفرغت الدلالة بمجرد النطق - وأنه عبد الله عند الطائفة الاخرى القائلة بالنبوة . وبقي ما زاد في حكم الاحتمال في النظر العقلي حتى ظهر في المستقبل صدقه في جميع ما أخبر به في المهد فتحقق ما أشرنا إليه .

(وتشریحات)

بلیسویں حکمت

جلالیہ کی فص کلمۂ یحیویہ

حکمت جلالیہ کو کلمۂ یحیویہ سے مخصوص کرنے کی وجہ یہ ہے کہ آپ پر تمام حالات میں احکام جلال غالب تھے۔ تمام عمر آپ حالتِ قبض میں رہے خدا کا خوف ہر وقت آپ پر غالب رہتا تھا۔ اس خوف کی وجہ سے ہر وقت غمگین اور محزون رہتے تھے۔ ہیبتِ الٰہی سے جہاں عمل میں جدوجہد کا اہتمام تھا۔ وہاں گریہ وزاری خشوع وخضوع اور رقتِ قلب آپ کا مشرب تھا آپ خدا کے خوف سے اتنا روتے تھے کہ آپ کے رخساروں پر آنسوؤں کے نشانات قائم ہو گئے تھے۔ کثرتِ بکا نے آپ کو کبھی اجازت ہی نہ دی کہ آپ کبھی ہنسیں۔ یہ سب مقام جلال کی مراتب تھیں اور اس مقام میں قیام کا حق اس مشرب سے آپ نے ادا کیا اسی لئے آپ خدا کی راہ میں قتل ہوئے۔ آپ کا خونِ ناحق یہ رنگ لایا کہ ستر ہزار نفوس اس کے بدلے میں قتل کئے گئے۔ ان ناموں میں حکمتِ اولیہ بھی ایک خاص اثر رکھتی ہے۔ خدا نے آپ کا نام یحیٰی رکھا اور نام کو اولیت حاصل ہے۔ کیوں کہ آپ سے پہلے یہ نام کسی کا نہیں رکھا گیا تھا۔ (ولم یجعل له من قبل سمیاً) آپ کے نام میں حیاۃ کا مادہ ہے۔ حیاۃ کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ ذکریا علیہ السلام کا نام حضرت یحیٰی سے زندہ رہا۔ آپ کے نام میں علم ذوقی چھپا ہوا ہے۔ جب تک اس کو ذوق سے نہ جانے اس نام کی حقیقت نہیں کھلتی۔ یوں تو

حضرت آدمؑ کا نام شیث سے اور نوح علیہ السلام کا نام سام سے چلا
یہی حال دوسرے نبیوں کا ہے۔ مگر خدا نے کسی کو بھی یہ دو باتیں نہ دیں۔
اوّل دنیا میں پہلا نام، دوسرے اس نام میں اس صفت کی طرف بھی اشارہ
کہ یہ باپ کے نام کو زندہ کرنے والے ہیں۔ اور یہ نعمت خاص ذکریا علیہ
السلام کو ہی عطا کی تھی۔ حضرت ذکریاؑ نے دعا کی تھی (رب ھب لی من
لدنک ولیا) یعنی اے رب مجھ کو ہبہ کر اپنے پاس سے ولی۔
آپ نے دعا میں "من لدنک" کے لفظ کو پہلے رکھا جو ذاتِ حق
پر دلالت کرتا ہے۔ اور ولی کے لفظ کو پیچھے رکھا جو بیٹے پر دلالت رکھتا
ہے۔ جیسے بی بی آسیہ زوجہ فرعون نے کہا رب ابن لی عندک بیتاً
فی الجنۃ میں "عندک" کو بیت پر مقدم کیا۔ جو ذاتِ حق پر دلالت
رکھتا ہے۔ اور اس بیت کو مؤخر کیا۔ جو خود کے لئے مطلوب ہے کیونکہ
"الجار قبل الدار" مشہور ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ پہلے اچھے ہمسائے
کو ڈھونڈو پھر گھر ڈھونڈو۔ یحییٰ علیہ السلام نے اپنی دعا میں ذاتِ حق
کا ذکر جو پہلے رکھا تو اللہ تعالےٰ نے بھی ان پر یہ کرم کیا کہ ان کو بیٹا دیا۔
بیٹے کا نام بھی خود ہی رکھا۔ نام بھی ایسا رکھا کہ جس کو اولیت حاصل ہے
اور یہ معنویت بھی حاصل ہے کہ وہ نام کام پر دلالت کرتا ہے۔
حضرت ذکریا نے اپنا ولی اس لئے طلب کیا تھا کہ ان کا نام زندہ رہے
حضرت یحییٰ علیہ السلام سے آپ کا نام زندہ رہا۔ حالانکہ حضرت یحییٰ علیہ
السلام مجرد تھے۔ آپ نے شادی نہیں کی تھی۔ آپ کے اولاد کہاں سے
ہوتی۔ جب اولاد نہیں ہوئی تو آپ سے حضرت ذکریا علیہ السلام کا نام
کیا چلا۔ بظاہر تو نسل ہی منقطع ہوگئی۔ بات یہ ہے کہ نبیوں کے نزدیک
ان کے نام چلنے کا مطلب صرف یہی ہوتا ہے کہ کارِ نبوت چلے۔ خدا کا
نام پھیلے۔ خدا کا نام سب سے زیادہ محبوب ہوتا ہے۔ اس نام کی طرف

تبلیغ و دعوت دینے کو وہ اپنا محبوب ترین مشغلہ سمجھتے ہیں۔ اللہ کے ذکر کو باقی رکھنے میں بقائے اولاد سے اجتناب کرتے ہیں۔ صرف اولاد ان کا مقصود نہیں ہوتا۔ حضرت ذکریا علیہ السلام نے اپنی دعا میں جو اولاد طلب کی تھی وہاں اس تمنا کا اظہار بھی کر دیا تھا۔ کہ وہ لڑکا میرا وارث اور اولاد یعقوب کا بھی وارث ہو (یرثنی ویرث آل یعقوب) نبیوں کا ورثہ اور ترکہ کیا ہے۔ اللہ کا ذکر، اور اس ذکر کی طرف دعوت، یہی ورثہ ہے یہی ترکہ ہے۔

آپ کی پیدائش میں حیات الٰہیہ کا ظہور خاص کارفرما تھا۔ کیوں کہ جب آپ پیدا ہوئے تو حضرت ذکریا کہولت اور ضعیف العمری کی اس منزل میں تھے جہاں عادتاً اس عمر میں اولاد کا ہونا ناممکن تھا۔

اسی طرح آپ کی والدہ بڑھیا ہو چکی تھیں اس ضعیفی میں ان سے اولاد پیدا ہونا خلاف عقل تھا۔ اور خصوصاً جب کہ وہ جوانی میں بانجھ رہی تھیں۔ اسی طرح حضرت یحیٰؑ کی پیدائش ما فوق العادت طریقہ پہ ہوئی۔ مگر انبیاء علیہم السلام خدائے پاک کو قادر علی الاطلاق یقین کرتے ہیں اور اسباب ظاہری کو خاطر میں نہیں لاتے۔ اور نہ ان اسباب پہ اعتماد کرتے ہیں۔ اس لئے خدائے پاک ان کے خیال کے مطابق ان سے معاملہ فرماتا ہے۔ حضرت ذکریا نے دعا میں "ھب لی" فرما کر یہ ظاہر کر دیا تھا کہ وہ خدا سے "ہبہ" یعنی بخشش اور عطا طلب کرتے ہیں۔ جو کسی عمل کی جزا نہیں ہوتی۔ نہ کسی استحقاق کا بدلہ ہوتی ہے۔ بلکہ عطا ہی عطا ہوتی ہے۔ پھر "ھب لی" کے بعد آپ نے دعا میں "من لدنک" فرمایا۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ خدا کے پاس سے آپ نے اپنا ولی یعنی بیٹا طلب کیا۔

غور کیجئے کہ آپ کی نظر عالم اسباب سے کتنی بلند تھی۔ ولی اللہ کا اسم مبارک ہے۔ آپ نے دعا میں بیٹا طلب نہیں کیا۔ بلکہ ولی طلب کیا مجاز میں بیٹا باپ کا وارث ہوتا ہے۔ اس لئے ولی سے مراد بیٹا ہو سکتا

ہے۔ مگر آپ نے دعا میں بیٹے کا ذکر نہیں کیا۔ بلکہ اسم ولی کا ذکر کیا۔ کیوں کہ آپ کی نظر اس مجاز پہ نہ تھی۔ جو بے حقیقت ہو۔ بلکہ اس مجاز پر تھی جو عین حقیقت ہو۔ آپ کی نظر میں خدا ہی آپ کا ولی تھا۔ اور خدا ہی آپ کا وارث حقیقی تھا۔ اسی لئے آپ نے وارث اسم ولی کے ساتھ طلب کیا۔ جو ہمیشہ زندہ و سلامت ہے۔ جیسا کہ یحییٰ علیہ السّلام پہ خدا نے اپنا سلام بھیجا۔ اور فرمایا کہ یحییٰ پر سلام ہو جس دن وہ پیدا ہوا جس دن وہ مریگا اور جس دن وہ زندہ ہو کر اٹھے گا۔ والسّلام علیّ یوم ولدت ویوم اموت ویوم ابعث حیا۔ اس ارشاد خداوندی میں آپ کے لئے سلامتی کی بشارت ہے۔ تینوں حالتوں میں جو ولادت سے لے کر موت کے دن تک اور موت کے دن سے لے کر حیات بعد موت کے دن تک آپ کے لئے سلامتی کی خوشخبری ہے۔ جس میں آپ کی صفت حیات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ جو آپ کے نام سے نمایاں ہے۔

مطلب یہ ہے کہ خدا جس کو یحییٰ یعنی صاحب حیات فرمائے اس کو موت سے کیا علاقہ ہے۔ خدا کا کلام حق و صداقت پر مبنی ہے۔ قطعی اور یقینی ہے اس لئے بجا طور پر یحییٰ علیہ السلام کو سلامتی کی اطلاع دی جو زندہ ہے وہی سلامت ہے۔ جو سلامت ہے وہی زندہ ہے۔

جناب عیسیٰ روح اللہ نے بھی فرمایا کہ "مجھ پر سلام ہے جس دن میں پیدا ہوا اور جس دن میں مروں اور جس دن میں زندہ ہو کر اٹھوں۔"

اس قول سے جناب عیسیٰؑ کی فنائیت واتحاد ظاہر ہوتا ہے۔ مگر اللہ تعالےٰ کا یحییٰؑ کے متعلق سلام کا فرمانا اس کا اتحاد و کلام اللہ ہونا اور بلا تاویل ظاہر ہوتا ہے۔ کلام عیسیٰ میں فنائیت کی تاویل ضرور ہے۔ تب کہیں کلام اللہ سمجھا جائے گا۔ عیسیٰؑ کا معجزہ ان کا خرق عادت گہوارے میں کلام کرنا ہے۔ جس وقت اللہ تعالیٰ نے ان کو گویا اور ناطق فرمایا۔ اس وقت ان کی

عقل قوی، اور ان کے قویٰ کامل ہو گئے تھے۔ حالانکہ وہ بہت چھوٹے بچے تھے
پس اس وقت بہ لحاظ العمر یحتمل الصدق والکذب کے احتمال عقلی کذب
کا تو اس وقت دور ہو گا جب عیسیٰ روح اللہ بڑے ہو کر بالغ ہو کر
اپنے افعال سے ثابت کریں گے بہ خلاف قول اللہ تعالیٰ کے یحییٰ علیہ السلام
کے حق میں کہ اس میں احتمال کذب کی گنجائش نہیں۔ عنایت الٰہی ہے جو حضرت
یحییٰ پر ہے۔ وہ ناقابل التباس ہے بہ نسبت سلام عیسیٰ علیہ السلام کے
خود اپنے پر۔ اگرچہ قرائن واحوال دلالت کرتے ہیں کہ جناب عیسیٰ اللہ تعالیٰ
سے قریب ہیں۔ ان کا گہوارے میں اپنی ماں کی برأت کے لئے کلام کرنا وہ بھی
بطور شاہد کے ان کے صادق ہونے پر واضح طور پر دلالت کرتا ہے۔ اور
دوسرا شاہد تنہ، درخت خرما کا ہلنا اور تازہ کھجور کا گرنا بغیر نر کے پھول کے
مادہ کو ملائے ہوئے۔ جیسے بی بی مریم نے عیسیٰ علیہ السلام کو جنا بغیر خاوند کے
بغیر مرد کے، بغیر زناشوئی کے تعلقات کے۔ فرض کرو کہ ایک نبی نے دعویٰ کیا
کہ میرا معجزہ، میری نشانی یہ ہے کہ یہ دیوار بات کرے۔ اور دیوار نے بات کی
مگر کہا "تم کاذب ہو تم رسول نہیں ہو" تو بھی معجزہ صحیح ہوا۔ اور دیوار کے
کہنے پر التفات نہ کیا جائے گا۔ اور ثابت ہو جائے گا کہ وہ رسول اللہ ہیں۔
جب کہ یہ احتمال عقلی کلام جناب عیسیٰ میں باقی ہے، باوجود ان
کی والدہ کے ارشاد کے ان کی طرف جب کہ وہ گہوارہ میں ہیں
تو اس اعتبار سے سلام یحییٰ علیہ السلام پر ارفع و اعلیٰ ہے۔
جناب عیسیٰ علیہ السلام نے إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ کیوں کہا اس
واسطے کہ بعض نادانوں نے ان کو ابن اللہ کہا۔ ان کا معجزہ
تو ان کے بات کرتے ہی ثابت ہو چکا اور ان کا عبد اللہ
ہونا بھی اس گروہ کے پاس ثابت ہو گیا جو حضرت عیسیٰ کی
نبوّت کے قائل تھے۔ اب رہ گیا زائد کلام یعنی آتانی الکتاب

وجعلنی نبیًا ۔ اس نے مجھے کتاب دی اور نبی بنایا ۔ یہ سب بعد کے زمانے میں واقع ہوئے ۔ اور کذب کے احتمال عقلی کو باطل کر دیا اور گہوارہ میں جو کچھ فرمایا تھا اس کی صداقت ظاہر ہو گئی

اشارات کی حقیقت تک پہنچو اور اس کو پہچانو

جلالیہ کی فص کلمۂ یحیویہ

اسماء میں یہ حکمت اولیٰ ہے کیونکہ اللہ نے ان کا یحییٰ نام رکھا تاکہ زکریاؑ کا تذکرہ ان سے زندہ رہے اور ان سے پیشتر کسی کو اللہ نے ان کا ہمنام نہیں کیا ہے اور اللہ نے ان میں صفت اور اسم دونوں کو جمع کیا۔ وہ صفت گذشتہ لوگوں میں نہ تھی کہ جس کسی نے کوئی اولاد چھوڑی تھی تو اس سے اس کا تذکرہ زندہ تھا اور حیات ہی کے لفظ سے ان کا نام بھی رکھا اسی واسطے ان کا یحییٰ نام ہوا۔ پھر آپ کا نام یحییٰ علم ذوقی کے مانند ہوا اور حضرت آدم علیہ السلام کا تذکرہ حضرت شیثؑ سے زندہ ہوا اور نوحؑ کا تذکرہ سام سے زندہ ہوا اور ایسے ہی کل انبیاء علیہم السلام ہیں۔ لیکن حضرت یحییٰ سے پیشتر اللہ نے کسی میں صفت احیاء کو اسم عَلَم اور ان کی صفت میں جمع نہیں کیا تھا اور یہ عنایت اللہ تعالیٰ کی صرف زکریا علیہ السلام کے لئے تھی اور جب انھوں نے دعا فرمائی تو کہا کہ ہب لی من لدنک ولیاً تو اپنی طرف سے کوئی ولی مجھ کو بخش۔ پس انھوں نے حق تعالیٰ کو اپنے ولد پر مقدم کیا جیسے کہ آسیہؑ عورتِ فرعون نے ہمسایہ کے تذکرہ کو گھر پر مقدم کیا اور کہا کہ رب ابن لی عندک بیتاً فی الجنۃ اے میرے پروردگار اپنے پاس تو میرے لئے جنت میں ایک گھر بنا۔ پس اسی واسطے اللہ نے حضرت یحییٰ کا اکرام کیا اور ان کی حاجت پوری کی اور اپنی صفت خاص سے ان کے صاحبزادہ کا نام رکھا تاکہ ان کا نام حضرت زکریا کے مطلوب کا یادگار رہے جس کو انھوں نے خدا سے مانگا تھا کیونکہ انھوں نے اللہ کے تذکرہ کے باقی رکھنے کو اپنے تذکرہ کے باقی رکھنے پر اپنی اولاد اور اخفاد میں اختیار کیا تھا کیونکہ لڑکا اپنے باپ کا رازِ مخفی ہے اور انھوں نے کہا تھا کہ یرثنی و یرث آل یعقوب۔ اور

وہ میرا وارث ہو اور آل یعقوب کا وارث ہو اور یہاں ان لوگوں کے حق میں سوائے ذکر الٰہی اور دعوت خلق کے کوئی دوسری وراثت نہ تھی۔ پھر جب انھوں نے اللہ تعالیٰ کو مقدم کیا تھا تو اللہ نے ان کو بشارت دی کہ اس لڑکے پر جس دن وہ پیدا ہو، اور جس دن وہ رحلت کرے اور جس دن وہ زندہ اٹھایا جائے میرا سلام ہو تاکہ وہ طبیعی حجاب اور انانیت سے بچے۔

اور اللہ بشارت میں صفت حیات کو لایا کیونکہ وہ اس کا نام ہے اور قیامت کے دن میں ان کی سلامتی کو اللہ نے زکریا علیہ السلام سے بتلا دیا اور ان کو خبر دے دی کہ میرا اس روز اُن پر سلام ہے اور اللہ کا کلام بالکل سچا ہے۔ پس ان کی قدر و منزلت قیامت کے روز یقینی ہے اور اللہ کا ان پر سلام کہنا وحدت اور عقیدت میں نہایت کامل درجہ ہے اور تاویلوں کو بالکل رفع کر دیتا ہے۔ اگرچہ عیسیٰ روح اللہ نے بھی اپنی زبان سے فرمایا ہے کہ والسلام علی یوم ولدت و یوم اموت و یوم ابعث حیا۔ اور مجھ پر سلام ہے میں جس دن پیدا ہوا اور جس دن میں مروں گا اور جس دن میں زندہ اُٹھایا جاؤں گا اور یہ بھی وحدت اور عقیدت میں نہایت کامل درجہ ہے لیکن اس سے حضرت یحییٰ علیہ السلام کا سلام بڑھا ہوا ہے کیونکہ عیسیٰؑ سے خلاف عادت یہی فعل واقع ہوا کہ انھوں نے بچپن کے زمانہ میں کلام کیا۔ اور ان کی عقل میں اسی وقت متانت آئی اور اللہ نے اس زمانہ میں اُن کو کامل کیا جس زمانہ میں اللہ نے ان کو نطق اور گفتار بخشا۔ لیکن کلام کی متانت سے جس حالت میں وہ ہو یہ نہیں لازم آتا ہے کہ جو بات کہ اس نے کہی ہے وہ بھی آئندہ سچ ہو بخلاف یحییٰؑ کے ایسے مشہود لہٗ کے۔ کیونکہ حق تعالیٰ نے خود ان پر سلام فرمایا ہے اور اس اعتبار سے اس سلام کی قدر و منزلت زائد ہے کیونکہ اس عنایت الٰہی میں جو یحییٰؑ کے ساتھ ہے کسی قسم کا شک اور التباس واقع نہیں ہے۔ بخلاف عیسیٰ علیہ السلام کے سلام کے جو اپنے نفس پر فرمایا ہے کیونکہ اس میں وہ شبہ ہوتا ہے اگرچہ قرینہ دلالت کرتا ہے کہ آپ اللہ کے مقرب بندہ تھے اور اپنے اس وقت کے کلام میں وہ سچے

تھے۔ اور گہوارہ میں آپ نے اپنی عفیفہ اور پاکدامن ماں کی برأت پر گواہی دی۔ پس عیسیٰ علیہ السلام اپنی ماں کے دو گواہوں میں سے ایک گواہ خود ہوئے اور دوسرا گواہ حضرت مریمؑ کے فرمانے سے سوکھے خرما کے درخت کا جنبش کرنا ہے پھر اس درخت نے بغیر ازدواج اپنے جنس کے نر کے تازے تازے خرمے گرا دیئے جیسے کہ مریم علیہا السلام نے بغیر مرد اور عورت ازدواج اور جماع اپنے جنس کے مذکر کے جو معتاد اور معروف ہے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو جنا۔

اور کوئی نبی اگر کہے کہ میرا معجزہ یا میری نشانی یہ ہے کہ یہ دیوار کلام کرے پھر دیوار نے اس کے کہنے سے کلام کیا۔ اور اس نے اپنے کلام میں اس نبی کو جھٹلایا اور کہا کہ تو اللہ کا بھیجا ہوا نہیں ہے۔ پس اس وقت میں معجزہ صحیح ہوگا اور اس سے اس کا نبی ہونا ثابت ہوگا اور دیوار کی بات پر التفات نہ ہوگا اور اس کی بات سے اس کے دعویٰ کی تکذیب نہ ہوگی پھر جب یہ احتمال عیسیٰؑ کے کلام میں صحیح ہوا جو گہوارہ میں ان کی ماں کے اشارہ سے ہوا تھا تو اس وجہ سے اللہ کا سلام حضرت یحییٰؑ پر اس سے زیادہ منزلت رکھتا ہے۔

اور حضرت عیسیٰؑ کی فضیلت پر بڑی دلیل ہے کہ آپ نے پہلی ہی بار یہ فرمایا کہ اِنّی عَبدُ اللّٰہ میں خدا کا بندہ ہوں کیونکہ لوگوں نے آپ کو ابن اللہ یعنی خدا کا بیٹا کہا ہے اور دوسرے گروہ کے نزدیک جو آپ کے نبی ہونے کا قائل ہو، محض نطق سے نعتِ عبدیت کی تصریح کے ثابت ہے کہ وہ خدا کے بندہ ہیں اور یہ احتمالات جو آپ کے اس وقت کے کلام میں باقی تھے تو ان سب کی تصدیق زمانہ مستقبل میں ہوگئی جس کی آپ نے گہوارہ میں خبر دی تھی۔ تم میرے اشارات کو تحقیق کر لو اور ذہن میں ان کو جگہ دو۔

---

٢١ – فص حكمة مالكية في كلمة زكرياوية

اعلم أن رحمة الله وسعت كل شيء وجوداً وحكماً ، وأن وجود الغضب من رحمة الله بالغضب . فسبقت رحمته غضبه أي سبقت نسبة الرحمة إليه نسبة الغضب إليه . ولما كان لكل عين وجود يطلبه من الله ، لذلك عمت رحمته كل عين ، فإنه برحمته التي رحمه بها قَبِلَ رغبته في وجود عينه ، فأوجدها . فلذلك قلنا إن رحمة الله وسعت كل شيء وجوداً وحكماً . والأسماء الإلهية من الأشياء ؛ وهي ترجع إلى عين واحدة . فأول ما وسعت رحمة الله شيئية تلك العين الموجدة للرحمة بالرحمة ، فأول شيء وسعته الرحمة نَفْسُها ثم الشيئية المشار إليها ، ثم شيئية (٨٠ ا) كل موجود يوجد إلى ما لا يتناهى دنيا وآخرة ، وعرضاً وجوهراً ، ومركباً وبسيطاً . ولا يعتبر فيها حصول غرض ولا ملائمة طبع ، بل الملائم وغير الملائم كله وسعته الرحمة الإلهية وجوداً . وقد ذكرنا في الفتوحات أن الأثر لا يكون إلا للمعدوم لا للموجود ، وإن كان للموجود فبحكم المعدوم : وهو علم غريب ومسألة نادرة ، ولا يعلم تحقيقها إلا أصحاب الأوهام ، فذلك بالذوق عندهم . وأما من لا يؤثر الوهم فيه فهو بعيد عن هذه المسألة .

فرحمة الله في الأكوان سارية وفي الذوات وفي الأعيان جارية
مكانة الرحمة المثلى إذا علمت من الشهود مع الأفكار عالية

فكل من ذكرته الرحمة فقد سعد ، وما ثم إلا من ذكرته الرحمة . وذكر الرحمة الأشياء عين إيجادها إياها . فكل موجود مرحوم . ولا تحجب يا ولي عن إدراك ما قلناه بما ترى من أصحاب البلاء وما تؤمن به من آلام الآخرة التي لا تفتر عمن قامت به . واعلم أولاً أن الرحمة إنما هي في الإيجاد عامة . فبالرحمة بالآلام أوجد الآلام . ثم إن الرحمة لها أثر بوجهين : أثر بالذات ، وهو إيجادها كل عين موجودة . ولا تنظر إلى غرض ولا إلى عدم غرض ، ولا إلى ملائم ولا إلى غير ملائم : فإنها ناظرة في عين كل موجود قبل وجوده . بل تنظره في

عين ثبوته ، ولهذا رأت الحق المخلوق في الاعتقادات عيناً ثابتة في العيون الثابتة
فرحمته بنفسها بالإيجاد. ولذلك قلنا إن الحق المخلوق في الاعتقادات أول شيء
مرحوم بعد رحمتها نفسها في تعلقها بإيجاد الموجودين. ولها أثر آخر بالسؤال،
فيسأل المحجوبون (٨٠ ب) الحق أن يرحمهم في اعتقادهم ، وأهل الكشف
يسألون رحمة الله أن تقوم بهم ، فيسألونها باسم الله فيقولون يا الله ارحمنا . و
يرحمهم إلا قيام الرحمة بهم ؛ فلها الحكم ، لأن الحكم إنما هو في الحقيقة للمعنى
القائم بالمحل. فهو الراحم على الحقيقة. فلا يرحم الله عباده المعتنى بهم إلا بالرحمة
فإذا قامت بهم وجدوا حكمها ذوقاً. فمن ذكرته الرحمة فقد رحم. واسم الفاعل هو
الرحيم والراحم. والحكم لا يتصف بالخلق لأنه أمر توجبه المعاني لذواتها
فالأحوال لا موجودة ولا معدومة، أي لا عين لها في الوجود لأنها نسب ، و
معدومة في الحكم لأن الذي قام به العلم يسمى عالماً وهو الحال . فعالم ذات
موصوفة بالعلم ، ما هو عين الذات ولا عين العلم ، وما ثم إلا علم وذات قام
هذا العلم . وكونه عالماً حال لهذه الذات باتصافها بهذا المعنى . فحدثت نسبة
العلم إليه ، فهو المسمى عالماً . والرحمة على الحقيقة نسبة من الراحم، وهي الموجبة
للحكم ، وهي الراحمة . والذي أوجدها في المرحوم ما أوجدها ليرحمه
وإنما أوجدها ليرحم بها من قامت به . وهو سبحانه ليس بمحل للحوادث
فليس بمحل لإيجاد الرحمة فيه . وهو الراحم ، ولا يكون الراحم راحماً
بقيام الرحمة به . فثبت أنه عين الرحمة . ومن لم يذق هذا الأمر ولا كان له ذ
قدم ما اجترأ أن يقول إنه عين الرحمة أو عين الصفة ، فقال ما هو عين
الصفة ولا غيرها . فصفات الحق عنده لا هي هو (٨١ ا) ولا هي غيره ؛ لأ
لا يقدر على نفيها ولا يقدر أن يجعلها عينه ، فعدل إلى هذه العبارة وهي
حسنة ، وغيرها أحق بالأمر منها وأرفع للإشكال ، وهو القول بنفي أعيان
الصفات وجوداً قائماً بذات الموصوف . وإنما هي نسب وإضافات بين
الموصوف بها وبين أعيانها المعقولة . وإن كانت الرحمة جامعة فإنها
بالنسبة إلى كل اسم إلهي مختلفة ، فلهذا يسأل سبحانه أن يرحم بكل
اسم إلهي . فرحمة الله والكناية هي التي وسعت كل شيء . ثم لها

شعب كثيرة تتعـــدد بتعدد الأسماء الإلهية . فما تعم بالنسبة إلى ذلـك الاسم الخاص الإلهي في قول السائل رب ارحم ، وغير ذلك من الأسماء. حتى المنتقم له أن يقول يا منتقم ارحمني ؛ وذلك لأن هذه الأسماء تدل على الذات المسماة، وتدل بحقائقها على معان مختلفة . فيدعو بها في الرحمة من حيث دلالتها على الذات المسماة بذلك الاسم لا غير ، لا بما يعطيه مدلول ذلك الاسم الذي ينفصل به عن غـيره ويتميز . فإنه لا يتميز عن غيره وهو عنده دليل الذات ، وإنما يتميز بنفسه عن غيره لذاته ، إذ المصطلح عليه بأي لفظ كان حقيقة متميزة بذاتها عن غيرها : وإن كان الكل قـــد سيق ليدل على عين واحدة مسماة . فلا خلاف في أنه لكل اسم حكم ليس للآخر ، فذلك أيضاً ينبغي أن يعتبر كما تعتـبر دلالتهـا على الذات المسماة . ولهذا قال أبو القاسم بن قسي في الأسماء الإلهيـة (٨١ ب) إن كل اسم إلهي على انفراده مسمى بجميع الأسماء الإلهية كلها : اذا قدمته في الذكر نعتّه بجميع الأسماء ، وذلك لدلالتها على عين واحدة ، وإن تكثرت الأسماء عليهـا واختلفت حقائقها ، أي حقائق تلك الأسماء . ثم إن الرحمة تُنال على طريقين ، طريق الوجوب ، وهو قوله « فسأكتبها للذين يتقون ويؤتون الزكاة» وما قيّدهم به من الصفات العلمية والعملية . والطريق الآخر الذي تنال به هذه الرحمة طريق الامتنان الإلهي الذي لا يقترن به عمل وهو قوله « ورحمتي وسعت كل شيء » ومنه قيل « ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخّر » ، ومنها قوله « اعمل ما شئت فقد غفرت لـك » فاعلم ذلك .

اکیسویں حکمت

(تشریحات)

مالکیہ کی فص کلمۂ زکریہ

کلمہ زکریا کو حکمت مالکیہ سے مخصوص کرنے کی یہ وجہ ہے کہ حضرت زکریا کے حال پر اللہ کے اسم مالک کا حکم غالب تھا۔ مالک اور ملیک کے معنی شدید کے ہیں۔ اور شدت اور قوت کے معنی ایک ہی ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے حضرت زکریا کو شدت کے ساتھ مخصوص کیا تھا اور قوت سے ان کی تائید فرمائی تھی۔ یہاں تک کہ وہ قوت اور ہمت ان کی توجہ میں سرایت کر گئی تھی۔ آپ کی زوجہ میں بھی اس ہمت کی تاثیر ظاہر ہوئی جیسا کہ خدا نے فرمایا کہ ہم نے ان کے لئے ان کی زوجہ کو صلاحیت والی کر دیا۔ اگر خدا کی امداد و قوت ربانی شامل حال نہ ہوتی اور ملکوتی تائید آپ کو حاصل نہ ہوتی تو آپ کی زوجہ جو بڑھیا ہو چکی تھیں اور اس عمر کو پہنچ چکی تھیں جس میں اولاد سے مایوسی ہو جاتی ہے اور وہ عالم شباب میں بانجھ تھیں ان میں قبول حمل کی صلاحیت کہاں سے آتی۔ اور ولادت کی قابلیت کہاں سے آتی۔ یہ سب کچھ تصرف الٰہیہ اور حکمت مالکیہ سے ظاہر ہوا۔

حضرت زکریا علیہ السلام اپنے نفس پر جہاد اور اجتہاد میں شدت سے کام لیتے تھے یہی وہ شدت پسندی تھی جس کا ظہور اس صورت میں ہوا کہ آپ آرے سے چیر دیئے گئے۔ مگر مستجاب الدعوات ہونے کے باوجود آپ نے خدا سے دعا نہیں کی۔ کہ وہ اس تکلیف کو دور کر دے کیوں کہ شدت مالکیہ آپ کا مشہد تھا۔ آپ احدیت کو ہی متصرف دیکھتے تھے۔ اور احدیت ہی آپ کے مشاہدے میں

صرف تھی جب آپ نے عین ثابتہ میں یہ دیکھا کہ قہر اور شدت کی تجلی اس کو گھیرے ہوئے ہے تو آپ نے سر تسلیم خم کر دیا۔ اور قضائے الٰہی کو تسلیم کر لیا کیوں کہ آپ اپنے مالک کے ماتحت تھے اس لئے آپ پر شدائد آسان ہو گئے۔ کیوں کہ آپ شدائد کے عادی ہو چکے تھے۔ جب شدائد کی انتہا ہو گئی تو وہ رحمت مخفی جو ظاہری قہر کے زعم میں چھپی ہوئی تھی ظاہر ہو گئی۔ اور آپ کے نفس سے انوار قہر اور آتش غضب آپ کے دشمنوں پر منعکس ہوئی جس سے وہ مقہور اور مہلوک ہو گئے۔ خدا نے آپ کو اپنی رحمت میں چھپا لیا۔ شیخ فرماتے ہیں کہ اللہ کی رحمت میں ہر چیز کی سمائی ہے یعنی از روئے وجود اور از روئے حکم رحمت ہر شئے پر وسیع ہے۔ غضب کا وجود بھی اللہ کی رحمت سے ہے۔ پس اس کی رحمت اس کے غضب پر سابق ہے یعنی اس کی رحمت کو نسبت میں سبقت حاصل ہے۔ اس نسبت پر جو غضب کو اس کی طرف حاصل ہے اس کی تشریح یہ ہے کہ رحمت اللہ کیلئے صفت ذاتی ہے کیوں کہ وہ بذاتہ جواد ہے۔ فیاض ہے۔ اپنے خزانۂ رحمت سے وجود عطا فرمایا یہی وہ رحمت عامہ ہے جو ہر شئے پر وسیع ہے۔

غضب خدا کی صفت ذاتی نہیں ہے۔ بلکہ وہ ایک حکم عدمی ہے۔ جو بعض اشیاء کی عدم قابلیت کی وجہ سے ناشی ہوتا ہے۔ یہ عدم قابلیت آثار وجود کے ظہور کمال کی ضد ہے۔ اور احکام وجود کو قبول نہ کرنے سے رحمت سے دوری اور غضب سے قرب حاصل ہوتا ہے۔ پس وجودی چیز رحمت ہے۔ اور اس کے مقابل عدم قابلیت کیا ہے؟ غضب الٰہی ہے جو دنیا اور آخرت میں فیضان رحمت کا عدمی پہلو ہے۔ اس کو شقاوت کہیئے، شر کہیئے، عدم کہیئے۔ یہ سب رحمت الٰہی کو قبول کرنے کی صلاحیت اور استعداد کے نہ ہونے کے مختلف نام ہیں۔ پس کہاں رحمت کو قبول کرنے کے لئے محل قابل ضروری ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا مشاہدہ رحمت و غضب دونوں ہی کے حقائق پر کس قدر قابل ہے۔ آپ فرماتے ہیں۔ اللھم ان الخیر کلہ بیدک والشر لیس

الیک یعنی اے میرے اللہ خیر سارے کا سارا تیرے ہاتھوں میں ہے اور شر تجھ سے کوئی نسبت نہیں کیوں کہ شر عمل عدمی ہے جو فاعل کی طرف محتاج نہیں ہے پھر شر کا سبب کیا ہے ؟ محل شر کی عدم قابلیت ہے۔ ورنہ شر عدم محض ہے اس کی کوئی حقیقت نہیں ہے۔ یہاں تک کہ رحمت اس سے متعلق ہو۔ بلکہ جب تک رحمت ذاتیہ تجلی فائض کے ساتھ بعض ایسے اعیان پر نہ چمکے جن میں نور وجود کو قبول کرنے کی قابلیت نہیں ہے بلکہ اس کے برعکس عدم نسبت یا نسبت عدم جہاں ہوں۔ جیسے جہل ہے۔ محتاجی ہے، بیماری ہے۔ رنج ہے، غم ہے، الم ہے اور موت ہے۔ تو اس کا نام غضب ہو جاتا ہے۔ یہ اس لئے ہوتا ہے کہ رحمت کا عموم ثابت ہو۔ رحمت کی وسعت اور اس کا کمال ظاہر ہو۔ رحمت جو ہر شے پر وسیع ہے اور ہر شے میں اعدام تشبیہہ یا نسبت اعدامیہ بھی شامل ہیں جو اثباتی نسبتوں اور وجودی نسبتوں کے مقابل ہیں انہیں سے وجود غضب مرحوم ہو کر موجود معلوم ہوتا ہے۔ ورنہ غضب عدمی نسبتوں کے بغیر پایا ہی نہیں جا سکتا۔

مطلب یہ ہے کہ رحمت رحمانیہ جس کو رحمتِ امتنانی کہتے ہیں۔ وہ رحمت عام ہے نفس رحمانی سے تمام عالم کو وجود عطا ہوا ہے۔ یہ وجود کیا ہے رحمت ہی رحمت ہے۔ خیر ہی خیر ہے۔ پس جس طرح وجود خیر ہے اسی طرح عدم شر ہے۔ اور جس طرح وجود کے ساتھ رحمت ہے اسی طرح عدم کے ساتھ غضب ہے۔

یہ اچھی طرح سمجھ لینا چاہیئے کہ وجود کی نسبت صرف حق سے ہے یہ بے شمار موجودات جو عالم میں پائی جاتی ہیں ان کا کوئی وجود مستقل نہیں ہے بلکہ حق تعالیٰ کے وجود واحد کی کثرت نمود ہے۔ کیوں کہ ان کے نام کثیر ہیں اور ہر نام ایک جداگانہ صفت کا مالک ہے۔ اس لئے اس کی صفات بھی اس کے ناموں کی طرح کثیر ہیں۔ پھر کیونکہ اس کی ہر صفت ظہور کی مقتضی ہے اس طرح عالم ظہور میں ایک وجود بے شمار موجودات سے نمایاں ہو رہا ہے اس کثرت کو دیکھ کر وجود واحد کی نیرنگی

ظہور کا عرفان حاصل کر سکتے ہیں۔ اس معرفت میں وجود کی نسبت موجودات سے ہم چھین لیتے ہیں اور وجود واحد کے لئے وہ تمام نسبتیں ثابت کرتے ہیں جن سے موجودات پر موجودات کا اطلاق ہوتا ہے۔ یہ نسبتیں کیا ہیں؟ رحمت الٰہی کی نسبتیں ہیں۔ ہر اسم الٰہی کے اقسام بھی اقسام الٰہیہ کی طرح ان گنت ہیں پھر چونکہ ان اسمائے الٰہیہ سے اسمائے الٰہیہ کے آسمانوں سے حقائق ممکنہ کے بادل اعیانِ ممکنات پر ہر لحظہ رم جھم رم جھم برس رہے ہیں تو اس عالم امکان میں ہر شے پر رحمت کی وہی پھواریں پڑ رہی ہیں جو اس کے عین ثابتہ کا تقاضا ہیں۔ اس لئے کوئی شئے ایسی نہیں ہے کہ نفس رحمانی کے سرچشمے سے اپنے ظرف کے مطابق باران رحمت کو جذب نہ کر رہی ہو۔ ہر شئے مرحوم ہے۔ ہر شئے کو رحمت نے یاد کیا ہے اور اس وقت یاد کیا ہے جب کہ وہ شئے موجود نہیں تھی۔ معدوم کو موجود کرنا کمال رحمت ہے اور رحمت نے ہر شئے کو وجود عنایت کیا ہے۔ تو وجود سے بڑھکر اور رحمت کیا ہوگی۔ اسی لئے کہا گیا ہے کہ وجود ہی رحمت ہے۔ بلکہ سچ تو یہ ہے کہ رحمت نے کسی شئے کو موجود نہیں کیا۔ ہر شے میں خود رحمت ہی موجود ہوئی۔ اس طور پر کہ شئے نہیں ہے رحمت ہے مگر رحمت چونکہ کوئی وجود خارجی نہیں رکھتی اس لئے موجود خارجی نہیں بلکہ وہ موجود علمی ہے۔ جو معدوم خارجی ہے۔ اس کے آثار موجودات خارجی میں نمایاں ہوتے ہیں یہی حال تمام امور کلیہ کا ہے کہ وہ موجود فی العلم ہوتے ہیں اور موجود فی الخارج نہیں ہوتے۔ بلکہ معدوم فی الخارج ہوتے ہیں اور جس قدر امور کلیہ ہیں وہ سب رحمت ہی کی اقسام ہیں۔ اس لئے ہم حقیقت محمدی کو عین ثابتہ کلی کہتے ہیں۔ حق تعالیٰ اپنی رحمت سے عین ثابتہ کی طرف وجود خارجی کو قبول فرماتا ہے۔ اس کو ایجاد کرتا ہے۔ سب سے پہلے حقیقت محمدی کو رحمت الٰہی سماتی ہے۔ رحمت اس کے ظہور کا باعث ہے۔ غرضیکہ سب سے پہلے رحمت رحمانی خود آپ سے متعلق ہوئی پھر رحمت عین ثابتہ کلی حقیقت محمدی سے متعلق ہوئی۔ پھر رحمت ہر موجود خارجی کے عین ثابتہ سے متعلق ہوئی جو دنیا اور

آخرت میں عرض و جوہر مرکب و بسیط کی صورت میں نمایاں ہیں۔ اس رحمت عامہ میں نہ حصول غرض کو دخل ہے اور نہ ملائمت طبع کو۔ بلکہ رحمت کلیہ الہیہ ملائم وغیر ملائم، موافق و ناموافق سب کی سمائی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ کسی کی بھی میں ان چیزوں کا لحاظ نہیں کیا گیا اور کسی کے ساتھ بھی عطائے وجود میں کوتاہی کی گئی ہے۔ لیکن چونکہ رحمت موجود فی الخارجی نہیں ہے اس لئے وہ موجود علمی کی حیثیت سے موجودات خارجی کے آثار میں نمایاں ہے۔ شیخ فرماتے ہیں کہ یہ عجیب اور نادر مسئلہ ہے۔ اس کی حقیقت پر وہی شخص مطلع ہو سکتا ہے جس کی قوت خیالیہ اور قوت وہمیہ قوی ہو جس شخص میں وہم اور تخیل کام نہیں کر سکتا وہ اس قسم کے مسائل سے بہت دور ہے۔ فرحمۃ اللہ فی الاکوان ساریۃ اللہ تعالیٰ کی رحمت تمام مخلوقات میں جاری وساری ہے۔

وفی الذوات و فی الاعیان جاریۃ۔ ذوات یعنی اعیان ثابتہ اور اعیان خارجیہ میں جاری ہے

مکانۃ الرحمۃ المثلی اذا علمت۔ من الشہود مع الافکار عالیۃ

ترجمہ: جب اس رحمت برترین کی منزلت تم کو مشاہدے سے معلوم ہوگی تو دیکھو گے کہ نظر و فکر کے ادراک سے یہ نہایت عالی ہے۔

رحمت جس کو یاد کرے وہ خوش نصیب ہے، سعید ہے۔ میں تم ہی سے پوچھتا ہوں کہ کیا کوئی ایسی شے بھی ہے جس کو رحمت نے یاد نہ کیا ہو، نہیں ہرگز نہیں۔ پس ہر موجود مرحوم ہے۔ مگر عقل اس رحمت کا ادراک نہیں کر سکتی جو ہر شے پر وسیع ہے۔ اور جس سے ہر شے مرحوم ہے۔ کیونکہ وہ دیکھتی ہے کہ دنیا میں لوگ طرح طرح کی مصیبتوں اور بلاؤں میں مبتلا ہیں۔ اسی طرح آخرت کے متعلق تمہارا عقیدہ ہے کہ جو لوگ وہاں عذاب میں مبتلا ہوں گے ان سے عذاب کبھی دور نہ ہوگا۔ جب دنیا و آخرت میں لوگ مصائب و آلام اور دکھ و عذاب میں مبتلا ہیں۔ تو پھر سب پر رحمت الٰہی وسیع ہونے کے کیا معنی ہیں

رہ گئے۔ عقل انسانی تو رحمت کی عمومیت و کلیت کو اس مرحلے پر تسلیم کرنے کے لیے آمادہ نظر نہیں آتی۔ یہی وجہ ہے کہ شیخؒ نے اس حقیقت کا ادراک فکر و نظر پر نہیں بلکہ وہم و خیال پر منحصر کیا ہے۔ اور اس مسئلے کو نہایت ہی نادر مسئلہ قرار دیا ہے۔

شیخ کے نزدیک عقل و وہم میں جو فرق ہے وہ یہ ہے کہ عام طور پر جس چیز کو عقل کہا جاتا ہے وہ بدیہات ہیں، محسوسات میں صرف اپنے مسلمات کے ماتحت تصرف کرتی ہے۔ کیوں کہ یہ عقل جزئی ہے۔ اس کے مسلمات بھی جزئی ہیں اس لئے اس کا دائرہ عمل بھی جزئی ہے۔ جو صورتِ اشیاء، تاثراتِ اشیاء، خواصِ اشیاء، افعالِ اشیاء کے دائرے میں محدود ہے۔ اس عقل کے نزدیک علت و معلول، اسباب و مسبب کا سلسلہ بھی حدود کائنات ہی میں ختم ہو جاتا ہے۔ ماورائے کائنات، جو حقیقت اس کائنات کو وجود عطا کرتی ہے وہ تعقل سے بعید ہے۔ کیونکہ تعقل کا محل موجود خارجی کا طالب ہے اور حقائق کا مزاج یہ ہے کہ وہ ازل سے ابد تک امور کلیہ کی حیثیت سے موجود فی العلم تو ہیں لیکن موجود فی الخارج کبھی نہیں ہیں اور جب موجود فی الخارج نہیں ہیں تو وہ فکر و نظر کی مدد سے بالاتر ہیں اور تعقل کو بھی ان کی طرف کوئی راہ نہیں ہے۔ پس امور کلیہ جن میں سب سے بڑا امر کلی رحمت عام ہے۔ وہ ایک ایسی حقیقت ہے جس کا ادراک عقل سے ممکن نہیں۔ ہاں اس کا ادراک اس شخص کو زیادہ ہو سکتا ہے جس میں قوت واہمہ زیادہ ہو عام طور پر وہم کسی خلاف واقعہ تصور کو کہتے ہیں۔ مثلاً بھوت، پلید، دیو، پری کا تصور صرف وہم کی پیداوار سمجھا جاتا ہے۔ اور آسیب زدہ کے متعلق اہل عقل یہ خیال کرتے ہیں کہ وہ وہم میں مبتلا ہو گیا ہے۔

اہلِ عقل کا یہ خیال اس واقعیت اور تجربہ پر مبنی ہے کہ آسیب وجود خارجی نہیں رکھتا۔ اور جو شے وجود خارجی نہیں رکھتی اس کے خیال سے مغلوب ہونا ہی توہم پرستی ہے۔ مگر حکم عقل کی صحت کا اعتراف ملحوظ رکھتے ہوئے ہم آسیب زدہ کی

ذہنی کیفیت کو نظر انداز تو نہیں کر سکتے وہ آسیب جس کی حقیقت عقل کے نزدیک لاشے ہے اس کی حقیقت آسیب زدہ کے علم و یقین میں حسی، بدیہی، واقعی اور قطعی ہوتی ہے۔

پس حقیقت کا ایک رخ تو وہ ہے جو عقل کے نزدیک ثابت نہیں ہے اور اس لئے ثابت نہیں ہے کہ موجود فی الخارج ہونے کی وجہ سے معدوم فی الخارج کے حکم میں ہے اور دوسرا رخ حقیقت کا یہ ہے کہ جو شے معدوم فی الخارج ہے اس کا ادراک وہم سے ایسا ہونے لگتا ہے جیسے کہ موجود فی الخارج ہو پھر اگر یہ وہم کسی ایسے تصور میں گرفتار ہو گیا ہے جس کا کوئی عین حقیقی موجود نہیں ہے تو یہ وہم فاسد ہے۔ اور اگر یہ وہم کسی ایسے تصور کے ساتھ قائم ہے جو مرتبہ حقیقت میں اپنا عین رکھتا ہے تو یہ عین مبنی بر حقیقت ہو گا۔ اور ان امور کو دریافت کرے گا۔ جو عقل کی دسترس سے بالاتر ہے۔ اصل میں عقل صحیح اسی وہم کا نام ہے جو صورت اشیاء میں الجھ کر نہیں رہ جاتا۔ بلکہ حقائق اشیاء پر پہنچ کر دم لیتا ہے۔ عقل عادی جس کو وہم سے تعبیر کرتی ہے اور یہ وہم عقل عادی کو وہم فاسد میں مبتلا سمجھتا ہے۔ الوہیت یعنی خدا پر ایمان لانا۔ رسولوں پر ایمان لانا۔ اللہ کی کتابوں پہ ایمان لانا۔ اللہ کے فرشتوں پر ایمان لانا۔ قبر میں سوال و جواب پر ایمان لانا۔ قیامت میں زندہ ہو کر اٹھنا۔ خدا کے سامنے موقف الحساب (الحساب) میں کھڑا ہونا۔ جزاء و سزا پانا۔ جنت اور دوزخ میں اپنے عمل کے مطابق جانا۔ یہ سب باتیں ایسی ہیں کہ عقل سے ان کا جواب طلب کیا جائے گا تو عقل صرف یہ جواب دے گی کہ ان میں سے کوئی بات بھی میری سمجھ میں نہیں آتی۔ پھر اگر ہم عقل کے مشورے پر عمل کریں تو اس کا مشورہ بھی یہی ہو گا۔ یہ سب باتیں ہمارے مشاہدے و تجربے کے خلاف ہیں۔ اور ان کا یقین کرنا ہر اس شخص کے لئے مناسب نہیں ہے جو عقل سے تعلق رکھتا ہے مثال کے طور پر نبیوں سے اہل عقل نے کہا کہ اللہ تعالیٰ مُردوں کو کیسے زندہ کرے

سکتا ہے۔ یہ بات تو خلافِ عقل ہے۔ مگر جب نبیوں نے خدا کے حکم سے مُردوں
کو زندہ کر کے دکھلایا تو عقل کافر بھی ایمان لے آئی۔ اور اس کا انکار دور ہو گیا
اسی طرح جو بات خلافِ عقل ہوتی ہے۔ اس کا اثبات بھی خلافِ عقل طریقوں سے
ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ نبیوں کو خدا نے اعجازی قوتیں عطا فرمائیں جس سے انہوں
نے مردے زندہ کئے۔ چاند کے ٹکڑے کئے اور کنکریوں سے کلمہ پڑھوایا۔ نبیوں
کی دعوت ان امور کی طرف ہوتی ہے جو خود عقل کے خلاف ہیں۔ اس لئے خلاف
عقل باتوں کو ثابت کرنے کے لئے اعجازی قوتیں دی گئیں جو خود خلافِ عقل ہیں۔

وہم و عقل کا فرق بیان کرنے کے بعد ہم اصل مسئلہ کی طرف رجوع
کرتے ہیں۔ کہ اللہ کی رحمت ہر شے پر وجود اور حکم میں وسیع ہے۔ اور دنیا و آخرت
کے رنج والم سے کسی کو یہ خیال نہ ہو کہ رحمت اپنے مستحقین سے کبھی کم ہو۔ کیونکہ
یہی ان کے کمال کا ذریعہ ہے۔ شیخ فرماتے ہیں حق تعالےٰ نے رنج والم پر رحمت فرما
کر ہی رنج والم کو موجود کیا ہے۔ اس رحمت عام کے دو اثر ہوتے ہیں، ایک اثر
بالذات ہے۔ یہ اثر بالذات ہر موجود علمی کو موجود عینی کرتا ہے۔ اور رحمت
اس وقت غرض یا عدم غرض۔ موافق یا غیر موافق کسی طرف نظر نہیں کرتی ہے۔
کیوں کہ رحمت ہر موجود کے عین میں قبل اس کے عین کے وجود رکھتی تھی بلکہ وہ ثبوت
علمی میں بھی اس کو دیکھتی تھی اور اسی واسطے اس نے حق تعالیٰ کو جو اعتقادوں کی جہت
سے مخلوق ہے اعیان ثابتہ میں عین ثابت دیکھا پس اس نے حق پر جو اعتقاد میں
مخلوق ہے۔ نفس رحمت ذاتی سے رحم کیا اور اس کو وجود عینی بخشا۔ اسی واسطے
شیخ نے کہا ہے کہ جب کہ خود رحمت ذاتیہ کا تعلق ہر عین کے ایجاد کے ساتھ ہوا تو اس
کے بعد اول شے جو مرحوم ہے تو وہ خود حق تعالےٰ ہے۔ جو اعتقادوں میں مخلوق ہے
اس کا دوسرا اثر سوال سے ہوتا ہے محجوبین حق تعالےٰ سے سوال کرتے ہیں کہ وہ
ان لوگوں پر ان چیزوں سے رحم فرمائے جو ان کے عقیدوں میں ہیں۔ اور کشف والے
سوال کرتے ہیں۔ کہ حق تعالےٰ خود صفتِ رحمت کو ان میں قائم کرے۔

اسی واسطے یہ لوگ اسم اللہ سے حق تعالیٰ سے سوال کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اے اللہ، اے رحمٰن ہم پر رحم فرما پھر حق تعالیٰ ان میں اپنی صفات رحمت قائم کر کے رحم فرماتا ہے۔

اس تمہید کے بعد امید ہے کہ فصوص کی عبارت آسان ہو جائے گی

ذہین شاہ تاجی

مالکیہ کی فص کلمۂ زکریاویہ

جاننا چاہیئے کہ اللہ تعالیٰ کی رحمت، وجود اور حکم میں ہر شئے پر وسیع ہے کیونکہ غضب کا وجود بھی اللہ کی رحمت ہی سے ہوتا ہے۔ پس حق تعالیٰ کی رحمت اس کے غضب پر سابق ہوئی اور جب کہ ہر عین کے لئے وجود ہوا جس کا وہ اللہ سے طالب ہے تو اسی واسطے اللہ کی رحمت بھی ہر عین پر عام ہوئی۔ کیونکہ اللہ نے جس رحمت سے کہ ان پر وجود علمی میں رحم فرمایا ہے تو اسی رحمت سے وہ وجود عیانی کے قابل اور راغب ہوئی اسی واسطے میں نے کہا ہے کہ اللہ کی رحمت ہر شئے پر وجود اور حکم میں وسیع ہے اور اسمائے الٰہی اشیائے متکثرہ ہیں۔ لیکن ان سب کا مرجع ایک ہی عین کی طرف ہوتا ہے۔ پس پہلی رحمت جو اللہ کی وسیع ہوتی ہے تو وہ اس عین رحمٰن کا وجود ہے جو رحمت کا موجد ہے۔ پھر پہلی شئے جس پر رحمت وسیع ہوئی ہے وہ نفس رحمت ذاتی ہے۔ پھر اس کا وجود ہے جس کا اشارہ کیا گیا ہے پھر ہر موجودِ علمی کا وجود عینی ہے جو دنیا اور آخرت عرض اور جوہر بسیط اور مرکب میں غیر متناہی پائے جاتے ہیں۔

اور اضافہ میں رحمت کے ہر شئے پر اللہ تعالیٰ کی کوئی غرض نہیں ہے اور نہ طبیعت کے کسی امر مناسب اور موافق کا پایا جانا مطلوب ہے بلکہ موافق اور غیر موافق ہر شئے پر اللہ تعالیٰ کی رحمتِ وجودی وسیع ہے (اگر کوئی شبہ کرے کہ رحمت کا عین خارج میں موجود نہیں ہے بلکہ اس کا عین معدوم ہے تو پھر معدوم کا اثر موجود پر کیونکر ہو سکتا ہے تو اسی واسطے شیخ نے یہ کہا) اور ہیں

فتح مکہ میں ذکر کر چکا ہوں کہ اثر ہمیشہ معدوم ہی کا ہوتا ہے موجود کا نہیں ہوتا ہے اور اگر موجود میں اثر ہے تو وہ بھی معدوم کے حکم سے ہے۔ (یہاں معدوم سے مطلق معدوم مراد نہیں ہے بلکہ معدوم فی الخارج اور موجود فی الباطن مراد ہے) اور یہ نہایت عجیب و غریب علم ہے اور مسئلہ نادر ہے اس کی تحقیق کو وہم والے لوگ سمجھ سکتے ہیں کیونکہ ان لوگوں کے نزدیک معدوم کا اثر موجود پر ذوقی امر ہے اور جن لوگوں میں کہ وہم کچھ بھی نہیں اثر کرتا ہے وہ اس مسئلہ کی تحقیق سے بہت دور ہیں۔

فرحمۃ اللہ فی الاکوان ساریۃ وفی الذوات وفی الاعیان جاریۃ

اللہ تعالیٰ کی رحمت موجودات میں ساری اور طاری ہے۔ اور ذوات اور اعیان میں وہ جاری ہے

مکانۃ الرحمۃ التی اذا علمت من الشھود مع الافکار عالیۃ

جب اس رحمت برترین کی منزلت تم کو مشاہدہ سے معلوم ہو۔ تو دیکھو گے کہ نظر و فکر کے ادراک سے یہ نہایت عالی ہے۔

پھر جس کسی کو رحمت نے یاد کیا تو وہ سعید ہوا اور موجودات میں کوئی ایسی چیز نہیں ہے جس کو رحمت نے یاد نہ کیا ہو اور رحمت کا چیزوں کو یاد کرنا یہی ہے کہ وہ ان کو موجود کر دے۔ پس جو موجود ہے وہ مرحوم ہے اور تو اے ولی ان چیزوں میں جن کو تو بلا اور مصیبت والوں سے دیکھتا ہے میری باتوں کے ادراک سے محجوب نہ ہو۔ اور آخرت کے رنج و الم سے جس پر تو ایمان لایا ہے محجوب اور مذبذب نہ ہو اور یہ رنج و الم قیامت میں اپنے مستحقین سے کبھی کم نہ ہو گا (کیونکہ یہی ان کے کمال کا ذریعہ ہے) اب پہلے تم کو جاننا چاہیئے کہ رحمت ایجاد میں عام ہے پھر حق تعالیٰ نے رنج و الم پر رحمت کرنے سے رنج و الم کو موجود کیا اور رحمت کے اثر دو جہت سے ہوتے ہیں۔ ایک اثر بالذات ہے اور وہ رحمت کا ہر موجودِ علمی کو موجودِ عینی کرنا ہے اور رحمت اس وقت میں غرض

عدم غرض اور موافق یا غیر موافق کسی کی طرف نظر نہیں کرتی ہے۔ کیونکہ رحمت ہر موجود کے عین میں قبل اس کے عین کے وجود کے نظر رکھتی تھی۔ بلکہ وہ ثبوت علمی میں بھی اس کو دیکھتی تھی اور اسی واسطے اس نے حق تعالیٰ کو جو اعتقادوں کی جہت سے مخلوق ہے اعیان ثابتہ میں عین ثابت دیکھا۔ پس اس نے حق پر جو اعتقاد میں مخلوق ہے نفس رحمتِ ذاتی سے رحم کیا اور اس کو وجود عینی بخشا۔ اور اسی واسطے میں نے کہا ہے کہ جب کہ خود رحمت ذاتیہ کا تعلق مرحومین کی ایجاد کے ساتھ ہوا تو اس کے بعد اول شے جو مرحوم ہے تو وہ خود حق تعالیٰ ہے جو اعتقادوں میں مخلوق ہے۔ اور اس کا دوسرا اثر سوال سے ہوتا ہے اور محجوبین حق تعالیٰ سے سوال کرتے ہیں کہ وہ ان لوگوں پر ان چیزوں سے رحم فرمائے جو ان کے عقیدوں میں ہیں۔ اور کشف والے سوال کرتے ہیں کہ حق تعالیٰ خود صفتِ رحمت کو ان میں قائم کرے۔ اسی واسطے یہ لوگ اسم اللہ سے حق تعالیٰ سے سوال کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اے اللہ، اے رحمٰن ہم پر رحم فرما پھر حق تعالیٰ ان میں صفت رحمت کو قائم کر کے ان پر رحم فرماتا ہے۔ پس رحمت ہی کا حکم ہوتا ہے کیونکہ حکم اصل میں اس معنی کا ہوتا ہے جو محل میں قائم ہے پس وہی معنی نفس الامر میں حاکم ہے۔ پس اللہ اپنے بندگانِ معتبرین اور معززین پر نفس رحمت سے رحم فرماتا ہے اور جب نفس رحمت ان میں قائم ہوا تو ان لوگوں نے اس کے حکم کو بہ ذوق و وجدان پایا پھر جس کو رحمت رحیمیہ نے یاد کیا تو وہی مرحوم ہوا اور رحیم اور راحم یہی دونوں اس کے اسم فاعل ہیں۔

اور حکم بھی صفت مخلوقیت سے موصوف نہیں ہے کیونکہ حکم وہ امر ہے جو بذاتہ معنیٔ معقولہ فی الذہن سے واجب ہوتا ہے اور حالات نہ موجود ہیں اور نہ معدوم یعنی ان کا عین وجود خارجی میں نہیں ہے کیونکہ وہ محض نسبتی امور ہیں اور نہ باعتبار حکم کے وہ معدوم ہیں کیونکہ وہ ذات جس میں علم قائم ہوتا ہے اس کا عالم نام رکھا جاتا ہے اور معتزلیوں کے نزدیک یہی حال اور حالت ہے

پس عالم وہ ذات ہے جو صفتِ علم سے موصوف ہے اور حال نہ عین ذات ہے اور نہ عین علم ہے اور یہاں صرف علم ہے اور وہ ذات ہے جس میں صفت علم کی قائم ہے اور اس کا عالم ہونا اس امر معقول فی الذہن کے ساتھ اس کے موصوف ہونے سے اس ذات کی حالت ہے۔ پس علم کی نسبت اس ذات میں حادث ہوئی۔ اور یہ عالم کا مسمی ہوا اور رحمت اصل میں رحمت کرنے والے کی ایک نسبت ہے اور یہی نسبت باعثِ علم ہے۔ پس رحمت ہی رحم کرنے والی ہوئی۔ اور جس نے کہ رحمت کو مرحوم میں موجود کیا ہے تو اس واسطے اس کو موجود کیا ہے تاکہ وہ اس پر اس کے ذریعے سے رحم کرے اور حق تعالیٰ نے اس کو اسی واسطے بنایا ہے تاکہ جس میں صفت رحمت قائم کرے۔ اس کے ذریعہ سے وہ اس پر راحم بنے اور حق تعالیٰ محل حوادث نہیں ہے۔ پس اس کی ذات ایجاد رحمت کی محل نہیں ہے اور وہ راحم بھی ہے۔ اور راحم کو راحم اسی وقت کہیں گے جب صفت رحمت اس میں قائم ہوگی۔ پس ثابت ہوگیا کہ حق تعالیٰ ہی عین رحمت ہے اور جو کوئی کہ اس کے مزے سے واقف نہیں ہے یا اس کا اس میں قدم مستقیم نہیں ہے تو وہ جرأت سے کبھی نہیں کہہ سکتا ہے کہ حق تعالیٰ عین رحمت ہے یا وہ عین صفت ہے۔ اسی واسطے اشاعرہ نے کہا ہے کہ حق تعالیٰ نہ عین صفت ہے اور نہ وہ صفت کا غیر ہے۔ پس ان کے نزدیک صفات حق تعالیٰ کی عین ہیں نہ غیر ہیں کیونکہ کوئی ان کی نفی بھی نہیں کر سکتا ہے اور نہ ان کو حق تعالیٰ کی عین بنا سکتا ہے۔ تب انھوں نے اس عبارت کی طرف رجوع کیا اور کہا کہ صفات نہ اس کے عین ہیں اور نہ اس کے غیر ہیں اور یہ نہایت ہی عمدہ عبارت ہے اور جو عبارتیں کہ اس کے سوا ہیں تو وہ نفس الامر میں اس سے بھی بہت بہتر ہیں اور مشکل اعتراضوں کو دور کرنے والی ہیں اور وہ یہ ہے کہ ذات بذاتہ ناقص ہے اور صفات سے بنفسہ کامل اور مکمل ہے اور اس قول میں اعیان صفات کے وجود اور قیام کی ذات موصوف سے نفی ہے۔

بلکہ یہ محض اضافی نسبتیں ہیں جو درمیان اُن کے موصوف اور ان کے اعیان معقول فی الذہن کے مفہوم ہوتی ہیں اور اگرچہ رحمت اپنے تمام افراد کو جامع ہے لیکن بہ نسبت ہر اسم الٰہی کے وہ مختلف ہے اسی واسطے حق سبحانہ وتعالیٰ سے اس کے ہر اسم الٰہی کے ساتھ رحمت کا سوال کرتے ہیں اور اللہ تعالیٰ ان پر رحمت فرماتا ہے اور اس مطلب میں یہ آیت کنایہ ہے وسعت کل شیء رحمۃً وعلماً تو رحمت اور علم سے ہر شئے پر وسیع ہے پھر اس رحمت کی بہت سی شاخیں ہیں اور اسمائے الٰہی کے تعدد سے رحمت بھی متعدد ہوتی ہے پس یہ رحمت اسم الٰہی خاص کی نسبت سے ان سائلین کے قول میں عام نہیں ہوتی ہے جو کہتے ہیں کہ ربّ ارحم اے پروردگار تو رحم فرما یا اللہ وغیرہ اسمار جامع سے سوال کریں یہاں تک کہ منتقم سے دعا کریں کہ یامنتقم ارحمنی اے انتقام لینے والے تو مجھ پر رحم فرما۔ کیونکہ ان کے دو مدلول ہیں ایک مدلول ذات ہے جو ان اسمار کا مسمی ہے اور دوسرا مدلول ان کے مختلف معانی ہیں جن پر وہ اپنی حقیقتوں سے دلالت کرتے ہیں پھر دُعا کرنے والا ان اسموں سے اس حیثیت سے دعا کرتا ہے کہ وہ اسم اس ذات مسمیٰ پر دلالت کرے اور دوسری حیثیت سے وہ اس سے دُعا نہیں کرتا ہے کہ تمام مختلف معنوں پر وہ اپنے اپنے حقائق سے دلالت کریں اور ان خصوصیات سے وہ دعا نہیں کرتے ہیں جن کو اس اسم کے مدلول دیتے ہیں اور ان خصوصیات سے وہ دوسرے اسم سے فصل اور امتیاز پاتے ہیں اور جس سے کہ ایک اسم دوسرے سے تمیز پاتا ہے وہی سائل کے نزدیک ذات پر دلالت کرتا ہے (اور نفس ذات کی دلالت میں ایک اسم دوسرے سے متمیز نہیں ہے کیونکہ ذات ہی قبلہ حاجات ہے) اور ہر اسم اپنے غیر سے بالذات متمیز ہے کیونکہ جس حقیقت پر کہ کسی لفظ سے اصطلاح باندھ دیتے ہیں تو اس لفظ کی حقیقت دوسرے لفظ کی حقیقت سے بالذات متمیز ہوتی ہے۔ اگرچہ ہر اسم عین واحد ذات مسمی پر دلالت کرتا ہے۔ لیکن اس میں خلاف نہیں ہے کہ ہر اسم کا علیحدہ حکم ہے۔

جو دوسرے کو نہیں ہے۔ پس دعا کرنے والے کو چاہئیے کہ اپنی دعا میں اس حکم کی بھی رعایت کرے جس پر لفظ بالخاصہ دلالت کرتا ہے جیسے ذات مسمی پر اس لفظ کی دلالت کی یہ رعایت کرتا ہے۔ اور اسی واسطے ابوالقاسم ابن قسی نے اسمائے الٰہیہ کے بارے میں کہا ہے کہ علیحدہ علیحدہ ہر اسم کا وہی مسمیٰ ہے جو تمام اسمائے الٰہیہ کے مجموعہ کا مسمیٰ ہے اور جس اسم کو تم چاہو مقدم کرو اور موصوف بناؤ۔ پھر اس کے بعد کل اسماء کو اس کی صفت میں لاؤ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ کل اسماء ایک ہی عین پر دلالت کرتے ہیں اگرچہ اس کے اسماء بہت ہیں۔ اور ان اسماء کی حقیقتیں بھی مختلف ہیں پھر رحمت کے پہنچنے کے دو طریقے ہیں۔ ایک طریقہ وجوب کا ہے جو اس آیت سے اکتُبُ کے لفظ سے مستفاد ہے فسأکتبها للذین یتقون و یؤتون الزکوٰۃ میں رحمت کو ان لوگوں کے لئے لکھوں گا جو تقویٰ کرتے ہیں اور زکوٰۃ دیتے ہیں اور ان وعدوں سے مستفاد ہے جن کو اللہ نے صفات علمیہ اور عملی اور تکلیف کے مقابلہ میں بیان فرمایا ہے اور ان وعدوں سے اللہ نے ان کو مقید کیا ہے اور دوسرا امتنان الٰہی کا طریقہ ہے جس سے اللہ کی رحمت بندوں پر پہنچتی ہے اور اس میں عمل کی شرط نہیں ہے۔ اور یہی رحمت اس قول میں مذکور ہے ورحمتی وسعت کل شئ۔ اور میری رحمت ہر شئے پر وسیع ہے اور اسی رحمت سے رسول اللہ کو فرمایا کہ لیغفر لک اللہ ما تقدم من ذنبک وما تأخر تاکہ اللہ تمہارے پہلے اور پچھلے گناہوں کو بخش دے اور اسی سے اللہ نے بعض بندوں کو فرمایا کہ اعمل ما شئت فقد غفرت لک۔ تم جو چاہو کرو میں نے تمہارے گناہ بخش دیئے ہیں اب تم اس کو معلوم کرو۔

---

٢٢ ـ فص حكمة إيناسية في كلمة إلياسية

إلياس هو إدريس كان نبياً قبل نوح ، ورفعه الله مكاناً علياً ، فهو في قلب الأفلاك ساكن وهو فلك الشمس. ثم بعث إلى قرية بعلبك ، وبعل اسم صنم ، وبك هو سلطان تلك القرية . وكان هذا الصنم المسمى بعلاً مخصوصاً بالملك. وكان إلياس الذي هو إدريس قد مُثّل له انفلاق الجبل المسمى لبنان — من اللبنانة ، وهي الحاجة — عن فرس من نار ، وجميع آلاته من نار . فلما رآه ركب عليه فسقطت عنه الشهوة ، فكان عقلاً (٨٢ ا) بلا شهوة ، فلم يبق له تعلق بما تتعلق به الأغراض النفسية . فكان الحق فيه منزهاً ، فكان على النصف من المعرفة بالله ، فإن العقل إذا تجرد لنفسه من حيث أخذه العلوم عن نظره ، كانت معرفته بالله على التنزيه لا على التشبيه . وإذا أعطاه الله المعرفة بالتجلي كملت معرفته بالله « فنزه في موضع وشبه في موضع ، ورأى سريان الحق في الصور الطبيعية والعنصرية. وما بقيت له صورة إلا ويرى عين الحق عينها. وهذه المعرفة التامة التي جاءت بها الشرائع المنزلة من عند الله ، وحكمت بهذه المعرفة الأوهام كلها . ولذلك كانت الأوهام أقوى سلطاناً في هذه النشأة من العقول ، لأن العاقل ولو بلغ في عقله ما بلغ لم يخل من حكم الوهم عليه والتصوُّر فيما عقل. فالوهم هو السلطان الأعظم في هذه الصورة الكاملة الإنسانية ، وبه جاءت الشرائع المنزلة فشبهت ونزهت ؛ شبهت في التنزيه بالوهم ، ونزهت في التشبيه بالعقل . فارتبط الكل بالكل ، فلم يتمكن أن يخلو تنزيه عن تشبيه ولا تشبيه عن تنزيه : قال تعالى « ليس كمثله شيء » فنزّه وشبّه « « وهو السميع البصير » فشبه. وهي أعظم آية تنزيه نزلت ، ومع ذلك لم تخل عن التشبيه بالكاف. فهو أعلم العلماء بنفسه « وما عبّر عن نفسه إلا بما ذكرناه. ثم قال « سبحان ربك رب العزة عما يصفون » وما يصفونه إلا بما تعطيه عقولهم. فنزه نفسه عن تنزيههم إذ حددوه (٨٢ ب) بذلك التنزيه « وذلك لقصور العقول عن إدراك مثل هذا. ثم جاءت الشرائع

كلها بما تحكم به الأوهام . فلم تخل الحق عن صفة يظهر فيها . كذا قالت، وبذا
جاءت . فعملت الأمم على ذلك فأعطاها الحق التجلي فلحقت بالرسل وراثة
فنطقت بما نطقت به رسل الله « الله أعلم حيث يجعل رسالته » . « فالله أعلم
موجه : له وجه بالخبرية إلى رسل الله ، وله وجه بالابتداء إلى أعلم حيث
يجعل رسالاته . وكلا الوجهين حقيقة فيه ، ولذلك قلنا بالتشبيه في التنزيه وبالتنزيه
في التشبيه . وبعد أن تقرر هذا فنرخي الستور ونسدل الحجب على عين المنتقد
والمعتقد ، وإن كانا من بعض صور ما تجلى فيها الحق . ولكن قد أمرنا بالستر
ليظهر تفاضل استعداد الصور ، وأن المتجلي في صورة بحكم استعداد تلك الصورة
فينسب إليه ما تعطيه حقيقتها ولوازمها لا بد من ذلك : مثل من يرى الحق في
النوم ولا ينكر هذا وأنه لا شك الحق عينه فتتبعه لوازم تلك الصورة وحقائقها
التي تجلى فيها في النوم ، ثم بعد ذلك يعبّر — أي يجاز — عنها إلى أمر آخر
يقتضي التنزيه عقلاً . فإن كان الذي يعبرها ذا كشف وإيمان ، فلا يجوز عنها
إلى تنزيه فقط ، بل يعطيها حقها في التنزيه ومما ظهرت فيه (٨٣ - ١)
فالله على التحقيق عبارة لمن فهم الإشارة . وروح هذه الحكمة وفصها أن الأمر
ينقسم إلى مؤثر ومؤثر فيه وهما عبارتان : فالمؤثر بكل وجه وعلى كل حال
وفي كل حضرة وهو الله . والمؤثر فيه بكل وجه وعلى كل حال وفي كل
حضرة هو العالم . فإذا ورد . فالحق كل شيء بأصله الذي يناسبه ، فإن
الوارد أبداً لابد أن يكون فرعاً عن أصل كما كانت المحبة الإلهية عن
النوافل من العبد . فهذا أثر بين مؤثر ومؤثر فيه . وكما كان الحق سمع العبد
وبصره وقواه عن هذه المحبة . فهذا أثر مقرر لا تقدر على إنكاره لثبوته
شرعاً إن كنت مؤمناً . وأما العقل السليم ، فهو إما صاحب تجل إلهي في محل
طبيعي فيعرف ما قلناه ، وإما مؤمن مسلم يؤمن به كما ورد في الصحيح . ولا بد
من سلطان الوهم أن يحكم على العاقل الباحث فيما جاء به الحق في هذه
الصورة لأنه مؤمن بها . وأما غير المؤمن فيحكم على الوهم بالوهم فيتخيل بنظره
الفكري أنه قد أحال على الله ما أعطاه ذلك التجلي في الرؤيا ، والوهم في ذلك
لا يفارقه من حيث لا يشعر لغفلته عن نفسه ، ومن ذلك قوله تعالى « ادعوني

أستجب لكم ». قال تعالى « وإذا سألك عبادي عني فإني قريب أجيب دعوة الداعي إذا دعاني» إذ لا يكون مجيباً إلا إذا كان من يدعوه « وإن كان عينُ الداعي عينَ المجيب (٨٣ ب). فلا خلاف في اختلاف الصور ، فهما صورتان بلا شك. وتلك الصور كلها كالأعضاء لزيد: فمعلوم أن زيداً حقيقة واحدة شخصية ، وأن يده ليست صورة رجله ولا رأسه ولا عينه ولا حاجبه. فهو الكثير الواحد: الكثير بالصور ، الواحد بالعين. وكالإنسان: واحد بالعين بلا شك. ولا نشك أن عَمْراً ما هو زيد ولا خالد ولا جعفر ، وأن أشخاص هذه العين الواحدة لا تتناهى وجوداً. فهو وإن كان واحداً بالعين ، فهو كثير بالصور والأشخاص. وقد علمت قطعاً إن كنت مؤمناً أن الحق عينه يتجلى يوم القيامة في صورةٍ فيعْرَف ، ثم يتحول في صورة فينكر ، ثم يتحوّل عنها في صورة فيعْرَف ، وهو هو المتجلّي — ليس غيره — في كل صورة. ومعلوم أن هذه الصورة ما هي تلك الصورة الأخرى: فكأنّ العين الواحدة قامت مقام المرآة ، فإذا نظر الناظر فيها إلى صورة معتقده في الله عَرَفَه فأقرّ به. وإذا اتفق أن يرى فيها معتقد غيره أنكره ، كما يرى في المرآة صورته وصورة غيره. فالمرآة عين واحدة والصور كثيرة في عين الرائي ، وليس في المرآة صورة منها جملة واحدة ، مع كون المرآة لها أثر في الصور بوجه وما لها أثر بوجه: فالأثر الذي لها كونها تَردُّ الصورة متغيرة الشكل من الصغر والكبر والطول والعرض ؛ فلها أثر في المقادير ، وذلك راجع إليها. وإنما كانت (٨٤ ا) هذه التغيرات منها لاختلاف مقادير المرائي: فانظر في المثال مرآة واحدة من هذه المرايا ؛ لا تنظر الجماعة ، وهو نظرك من حيث كونه ذاتاً: فهو غني عن العالمين ؛ ومن حيث الأسماء الإلهية فذلك الوقت يكون كالمرايا: فأي اسم إلهي نظرت فيه نفسك أو من نظر ، فإنما يظهر في الناظر حقيقة ذلك الاسم: فهكذا هو الأمر إن فهمت. فلا تجزع ولا تخف فإنّ الله يحب الشجاعة ولو على قتل حية ، وليست الحية سوى نفسك. والحية حية لنفسها بالصورة والحقيقة. والشيء لا يقتل عن نفسه. وإن أفسدت الصورة في الحس فإن الحد يضبطها والخيال لا يزيلها. وإذا كان الأمر على هذا فهذا هو الأمان على

الذوات والعزةُ والمنعةُ ؛ فإنك لا تقدر على فساد الحدود. وأي عزة أعظم من هذه العزة ؟ فتتخيل بالوهم أنك قتلت ، وبالعقل والوهم لم تزل الصورة موجودة في الحد. والدليل على ذلك « وما رميت إذ رميت ولكنّ الله رمى » : والعين ما أدركت إلا الصورة المحمدية التي ثبت لها الرمي في الحس ، وهي التي نفى الله الرمي عنها أولاً ثم أثبته لها وسطاً ، ثم عاد بالاستدراك أن الله هو الرامي في صورة محمدية. ولا بد من الإيمان بهذا. فانظر إلى هذا المؤثر حتى أنزل الحق في صورة محمدية وأخبر الحق نفسُهُ عباده بذلك ، فما قال أحد منا عنه ذلك (٨٤ ب) بل هو قال عن نفسه. وَخَبَرُهُ صدق والإيمان به واجب ، سواء أدركت علم ما قال أو لم تدركه : فإما عالم وإما مسلم مؤمن. ومما يدلك على ضعف النظر العقلي من حيث فكره ، كون العقل يحكم على العلة أنها لا تكون معلولة لمن هي علة له : هذا حكم العقل لا خفاء به ، وما في علم التجلي إلا هذا ، وهو أن العلة تكون معلولة لمن هي علة له. والذي حكم به العقل صحيح مع التحرير في النظر ، وغايته في ذلك أن يقول إذا رأى الأمر على خلاف ما أعطاه الدليل النظري ، إن العين بعد ثبت أنها واحدة في هذا الكثير ، فمن حيث هي علة في صورة من هذه الصور لمعلول مّا ، فلا تكون معلولة لمعلولها ، في حال كونها علة ، بل ينتقل الحكم بانتقالها في الصور ، فتكون معلولة لمعلولها ، فيصير معلولها علة لها. هذا غايته إذا كان قد رأى الأمر على ما هو عليه ، ولم يقف مع نظره الفكري. وإذا كان الأمر في العلية بهذه المثابة ، فما ظنك باتساع النظر العقلي في غير هذا المضيق ؟ فلا أعقل من الرسل صلوات الله عليهم وقد جاءوا بما جاءوا به في الخبر عن الجناب الإلهي ، فأثبتوا ما أثبته العقل وزادوا ما لا يستقل العقل بإدراكه ، وما يُحيلُه العقل رأساً ويُقِرُّ به (٨٥ ا) في التجلي فإذا خلا بعد التجلي بنفسه حار فيما رآه : فإن كان عبد رب رد العقل إليه ، وإن كان عبد نظر رد الحق إلى حكمه وهذا لا يكون إلا ما دام في هذه النشأة الدنيوية محجوباً عن نشأته الأخروية في الدنيا. فإن العارفين يظهرون هنا كأنهم في الصورة الدنيا لما يجري عليهم من أحكامها ، والله تعالى

قدحو لهم في بواطنهم في النشأة الأخروية ، لا بد من ذلك. فهم بالصورة مجهولون إلا لمن كشف الله عن بصيرته فأدرك. فما من عارف بالله من حيث التجلي الإلهي إلا وهو على النشأة الآخرة : قد حشر في دنياه ونشر في قبره ؛ فهو يرى ما لا ترون ، ويشهد ما لا تشهدون ، عناية من الله ببعض عباده في ذلك . فمن أراد العثور على هذه الحكمة الإلياسية الإدريسية الذي أنشأه الله نشأتين ، فكان نبياً قبل نوح ثم رفع ونزل رسولاً بعد ذلك ، فجمع الله له بين المنزلتين فلينزل عن حكم عقله إلى شهوته ، ويكون حيواناً مطلقاً حتى يكشف ما تكشفه كل دابة ما عدا الثقلين ؛ فحينئذ يعلم أنه قد تحقق بحيوانيته . وعلامته علامتان الواحدة هذا الكشف ، فيرى من يعذب في قبره ومن ينعم ، ويرى الميت حياً والصامت متكلماً والقاعد ماشياً . والعلامة الثانية الخرس بحيث إنه لو أراد أن ينطق بما رآه لم يقدر (٨٥ ـ ب.) فحينئذ يتحقق بحيوانيته. وكان لنا تلميذ قد حصل له هذا الكشف غير أنه لم يحفظ عليه الخرس فلم يتحقق بحيوانيته . ولما أقامني الله في هذا المقام تحققت بحيوانيتي تحققاً كلياً، فكنت أرى وأريد النطق بما أشاهده فلا أستطيع ؛ فكنت لا أفرق بيني وبين الخرس الذين لا يتكلمون.
فإذا تحقق بما ذكرناه انتقل إلى أن يكون عقلاً مجرداً في غير مادة طبيعية ، فيشهد أموراً هي أصول لما يظهر في صور الطبيعة فيعلم من أين ظهر هذا الحكم في صور الطبيعة علماً ذوقياً . فإن كوشف على أن الطبيعة عين نفس الرحمن فقد أوتي خيراً كثيراً ، وإن اقتصر معه على ما ذكرناه فهذا القدر يكفيه من المعرفة الحاكمة على عقله : فيلحق بالعارفين ويعرف عند ذلك ذوقاً « فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم» : وما قتلهم إلا الحديد والضارب ، والذي خلف هذه الصور . فبالمجموع وقع القتل والرمي « فيشاهد الأمور بأصولها وصورها ، فيكون تاماً . فإن شهد النفس كان مع التام كاملا: فلا يرى إلا الله عين ما يرى . فيرى الرائي عين المرئي . وهذا القدر كاف ، والله الموفق الهادي.

(تشریحات) بائیسویں حکمت

ایناسیہ کی فص کلمۂ الیاسیہ

حکمتِ ایناسیہ کو کلمۂ الیاسیہ سے مخصوص کرنے کی وجہ یہ ہے کہ حضرت الیاسؑ پر روحانیت کا غلبہ تھا۔ اور قوتِ ملکی آپ پر غالب تھی یہاں تک کہ اس قوتِ ملکوتی کی وجہ سے آپ فرشتوں سے مانوس ہو گئے اور ملکوتی نسبتیں آپ میں ثابت ہو گئیں۔

آپ کو اللہ تعالیٰ نے غلبہ نور کے ساتھ فرشتوں اور انسانوں کے دو گروہوں سے مانوس کر دیا تھا اس نور کے ساتھ آپ دونوں فریق میں ملے جلے ہوئے تھے اور دونوں گروہوں میں سے ایسے رفقاء آپ کو مل گئے تھے جن سے آپ مانوس تھے آپ کمال روحانی کے اس درجے پر فائز ہو گئے تھے جس درجے میں موت اثر انداز نہیں ہوتی۔ اس لئے آپ اس حالتِ دائمی سے موصوف تھے جس سے خضرؑ اور عیسیٰؑ موصوف ہیں۔

شیخؒ کے نزدیک حضرت الیاسؑ اور حضرت ادریسؑ دونوں ایک ہی ہیں۔ جیسا کہ چوتھی فص میں حکمتِ قدوسیہ کو ان سے منسوب کیا گیا ہے۔

(القفطی ج ۱ ص ۲ ۔ الیعقوبی ج ۱ ص ۱۶۶ و ابن ابی صیبعہ)

مسلم مورخوں کے حوالے سے بعض شارحینِ فصوص کہتے ہیں کہ وہ ادریسؑ جن کا ذکر قرآن کریم میں آیا ہے وہ ہرمیس ہیں جو مصریوں کے نزدیک اور یونانیوں کے نزدیک الٰہِ حکمت ہیں۔ یہی ہرملیس اخنوخ بھی ہیں جو یہودیوں کے نبی ہیں۔ بہر حال مسلمانوں کے ادریسؑ اور الیاسؑ، مصریوں اور

یونانیوں کے الہ اللہ الحکمت ہرمیس اور یہودیوں کے نبی اخنوخ ایک ہی
ہیں۔ یہ روایات کا عجیب اختلاط ہے۔ بعض شارحین فصوص نے یہ بیان
کیا ہے کہ ادریسؑ کا ذکر شیخ اکبرؒ نے مصادر ہرمیسی سے لیا ہے۔ جیسا کہ شیخ
نے کہا ہے کہ ادریسؑ نوحؑ سے پہلے نبی تھے۔ اللہ نے ان کو مکانِ بلند پر بٹھا
دیا۔ آپ قطب الافلاک ساکن ہیں جو فلک شمس میں ہے۔ کہا جاتا ہے کہ
یہ وصف اس وصف سے ملتا جلتا ہے جو یہود اخنوخ سے منسوب کرتے ہیں
لیکن شیخ اکبر ابن عربیؒ کے ادریسؑ کے معنی مصری، یونانی، یہودی۔ بلکہ اسلامی
روایاتی تصوّرات کے برعکس کچھ اور ہی ہیں۔ اور وہ ان سب سے مختلف ہیں۔
ان کے نزدیک ادریس ایک رمز ہیں۔ اور وہ رمز "مجرّد عقل انسانی ہے"۔
جو مکمل تجرید کی حالت میں بدن کے تمام علاقوں سے پاک ہے۔ دوسرے لفظوں
میں وہ عقل محض ہے جو اللہ کی معرفت کاملہ میں محو ہے۔

ان معنوں میں بھی یونانیوں کے الہ الحکمت ہرمیس سے ادریسؑ کو بہت مشابہت
ہوتی ہے۔ مگر اس مشابہت کا گمان رفع ہو جاتا ہے۔ جب کہ اس فص میں
شیخؒ فرماتے ہیں کہ حضرت ادریسؑ فلک شمس سے قریۂ بعلبک میں مبعوث
ہوئے اور انسانوں میں رہے۔ انسانوں کو ہدایت کی۔

اس تمہید کے بعد اس فص کے مشکل مقامات کی تشریح پر اکتفا کیا جاتا
ہے۔ پوری فص کا اعادہ غیر ضروری ہے۔ وہ اصل کتاب میں دیکھا جا سکتا ہے۔

آغاز فص میں شیخ فرماتے ہیں کہ:۔

"حضرت الیاسؑ جو اصل میں ادریسؑ تھے۔ ان پر ظاہر ہوا کہ لبنان کا
پہاڑ پھٹ گیا۔ اور اس میں سے ایک آتشی گھوڑا، تمام آتشی ساز و سامان
کے ساتھ نکلا۔ آپؑ اس پر سوار ہوئے اور ہولے نفسانی ساقط ہو گئی۔ اور
آپ عقل محض بغیر ہواؤ ہوس کے رہ گئے۔ آپ کو اغراض نفسانی سے کوئی
تعلق باقی نہ رہا۔ لبنان کا ماخذ" لُبَانَۃ " ہے جس کے معنی حاجت کے

ہوتے ہیں۔

(تشریحی نوٹ:۔ شیخؒ کی یہ عبارت عقل انسانی اور جسم انسانی کے مابین جو علاقہ ہے اس کی تشریح پر مبنی ہے۔ کیوں کہ لبنان جس کا نام لبانہ سے مشتق ہے اور اس کے معنی حاجت کے ہیں۔ بطور رمز کے جسم انسانی کے لئے استعمال ہوا ہے۔ اور جسم انسانی ہی شہوات و حاجات کا مقام ہے اور جسم انسانی کے / کوہ لبنان سے یا جبل حاجات سے جو آتشی گھوڑا بر آمد ہوا اس سے نفس حیوانیہ مراد ہے۔ اور جو آتشی ساز و سامان اس گھوڑے پر سجا ہوا تھا۔ اور جسمانی شہوات اور نفسانی خواہشیں تھیں۔ اس گھوڑے پر آپ کا سوار ہونا ضبطِ نفس کا کمال ہے۔ اور نفس ناطقہ کا نفس حیوانیہ پر تسلط ظاہر کرنا ہے۔ نفسِ ناطقہ عقل کا دوسرا نام ہے۔ نوٹ ختم)

۲۔ شہوت نفسانی ساقط ہونے کے بعد وہ عقل بلا شہوت رہ گئے اس حال میں حق تعالیٰ ان کے نزدیک منزّہ تھا۔ گویا ان کی معرفت باللہ نصف رہ گئی۔ تشبیہ سے ان کی نگاہ منقطع ہو گئی۔ کیوں کہ عقل جب وہم و خیال سے مجرّد ہو جاتی ہے۔ تو علم نظری ہی نظری رہ جاتا ہے۔ اس لئے معرفتِ الٰہی بھی صرف شانِ تنزیہہ میں محدود ہو جاتی ہے۔ مگر جب صاف عقل پر تجلیاتِ الٰہی ہوتی ہیں تو اس کی معرفت کامل ہوتی ہے۔ وہ ایک جگہ تنزیہہ کا قائل ہوتا ہے، اور ایک جگہ تشبیہہ کا۔ اور وہ وجود الٰہی کو تمام صورِ طبیعہ اور عنصریہ میں سرایت کرتا ہوا پاتا ہے۔ اس کے نزدیک کوئی صورت ایسی نہیں ہے جو ذاتِ حق سے جداگانہ ذات رکھتی ہو۔

(نوٹ:۔ شیخ کا مطلب یہ ہے کہ عقل مجرد سے معرفتِ الٰہی آدھی حاصل ہوتی ہے اور وہ آدھی معرفت تنزیہی اور صرف تنزیہی ہوتی ہے لیکن تجلی سے معرفتِ کاملہ حاصل ہوتی ہے جو تنزیہہ اور تشبیہہ دونوں پر مشتمل ہوتی ہے۔ یہاں تشبیہہ تنزیہہ سے الگ نہیں ہوتی۔ اور نہ تنزیہہ تشبیہہ سے جدا ہوتی

یہ جو فرمایا گیا ہے کہ ایک جگہ عارف تنزیہہ کا قائل اور ایک جگہ تشبیہہ کا قائل ہوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ تشبیہہ کی جگہ وہ تشبیہہ کرتا ہے۔ اور تنزیہہ کی جگہ وہ تنزیہہ کرتا ہے۔ کیوں کہ کوئی قید بغیر اطلاق کے سمجھ میں نہیں آسکتی۔ اور کوئی اطلاق بغیر قید کے تصور میں نہیں آسکتا۔ تشبیہی صورت میں تنزیہی حقیقت کا مشاہدہ ہی وہ کامل مشاہدہ ہے جو دونوں حیثیات کو جامع ہے)

شیخؒ نے جہاں یہ فرمایا ہے۔ کہ وجود الہٰی کو عارف وجود عنصری اور طبعی صورتوں میں سرایت کرتا ہوا پاتا ہے۔ اس سے یہ نہ سمجھنا چاہیئے کہ صورتیں صرف طبیعت عنصری میں محدود ہیں۔ یا شہود ہوتی ہیں۔ بلکہ علمی صورتیں اور مثالی صورتیں اور اعیانِ خارجیہ کی صورتیں بھی اس کلیئے کے ماتحت آجاتی ہیں

معرفت الہٰی میں جہاں تشبیہی اور تنزیہی نسبتیں ملحوظ ہیں وہاں ایک تیسری نسبت نفس عارف کی بھی اس نفس میں شامل ہوتی ہے۔ اور یہ نسبت پہلی دونوں نسبتوں پر حاکم ہوتی ہے۔ اور حکم لگاتی ہے کہ یہ تشبیہہ ہے اور یہ تنزیہہ ہے۔ اور یہ امر تشبیہہ اور تنزیہہ دونوں کو جامع ہے۔ اسی لئے شیخؒ کا مقولہ ہے۔

اَللّٰهُ عِبَارَةٌ لِمَنْ لَهُ اِشَارَةٌ اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ ایک اسم ہے۔ اس کے معنیٰ ہر نفس میں اس کی استعداد کے مطابق ظاہر ہوتے ہیں۔ اس کی تشریح یہ ہے کہ عام طور پر لوگ دو گروہوں میں تقسیم ہیں۔ کچھ اہل عقل ہیں کچھ اہل نقل ہیں۔ اہل عقل خدا کا تصوّر اپنی عقل سے لیتے ہیں اور اہل نقل خدا کا تصوّر اپنی عقل سے لیتے ہیں۔ اور خدا کا تصوّر مذہبی تعلیمات و روایات سے لیتے ہیں۔ اہل عقل کو شیخؒ "منتقد" کہتے ہیں۔ اور اہل نقل کو "معتقد" کہتے ہیں۔ یہ دونوں ہی فریق خدائے تصوّر کو یا خدا کے عقیدے کو عقل و نقل سے لیتے ہیں۔ اور وہ عقل و نقل دونوں ہی وہم سے محفوظ نہیں ہیں۔ انسان

کی ساخت میں عقل سے زیادہ وہم کا غلبہ ہے۔ اس لئے عاقل مراتب عقلی میں خواہ کتنی ہی ترقی کرے مگر اس کا تعقل وہم اور تصور کے حکم سے خالی نہیں رہتا۔ اس لئے وہم کو سلطان اعظم کہا گیا ہے۔ اور جس قدر شریعتیں نازل ہوئی ہیں وہ وہم و تصور کی آمیزش کے ساتھ نازل ہوئی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ شریعتوں میں تشبیہ بھی وارد ہوئی ہے۔ اور تنزیہہ بھی وارد ہوئی ہے۔ تشبیہ ہے تو وہم تنزیہہ کے ساتھ ہے۔ اور تنزیہہ ہے تو عقلی تشبیہہ کے ساتھ ہے۔

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:۔

۳۔ لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيْعُ الْبَصِيْرُ

اس آیت میں دو احتمال ہیں اول "ک" زائد ہو تو اس صورت میں یہ معنی ہوں گے کہ اس کے جیسا کوئی نہیں یہ تنزیہہ ہے۔

دوسرے اگر "ک" زائد نہ ہو تو اس صورت میں یہ معنی ہوں گے کہ اس کی مثل کے جیسا کوئی نہیں۔ یعنی اس کی تجلّی مثال کی مثال کوئی نہیں ہے یہ تشبیہہ ہے۔

پھر فرمایا کہ:۔

وَهُوَ السَّمِيْعُ الْبَصِيْرُ۔

وہی ہے سننے والا، دیکھنے والا۔ یہ تشبیہہ ہے۔

تشریحی نوٹ:۔ مگر غور سے دیکھا جائے۔ تو یہ بڑی زبردست آیت ہے۔ جو تنزیہہ کے متعلق نازل ہوئی ہے۔ اور اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اس کے سوائے نہ کوئی سننے والا ہے نہ دیکھنے والا۔ یعنی سمیع و بصیر صرف خدا ہے۔ غیر خدا نہ سمیع نہ بصیر۔ اسی طرح لیس کمثلہ جو اس آیت کا جزو اول ہے وہ "ک" کی وجہ سے تشبیہہ سے خالی نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ اپنے آپ کو اس سے زیادہ جانتا ہے۔ اس نے اپنی ذات کی تعبیر اور توضیح ایسی ہی بیان فرمائی ہے جیسی کہ ہم نے بیان کی۔ مگر ہمارا خدا

کو جاننا بالکل ویسا ہی نہیں ہے جیسا خدا خود کو جانتا ہے۔ اسی لئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا:۔

سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ۔ یعنی اللہ تعالیٰ جو عزت و قوت کا مالک ہے۔ ان صفات سے پاک ہے۔ جو عقل والے بیان کرتے ہیں۔ کیوں کہ وہ وہی بیان کرتے ہیں جو ان کی سمجھ میں آتا ہے۔ اس لئے اللہ تعالیٰ نے اہل عقل کی تنزیہہ سے بھی اپنی تنزیہہ فرمائی۔ اہل عقل کی تنزیہہ کیا ہے ایک قسم کی تحدید ہی ہے۔ یعنی وہ ذات الٰہی کو اطلاق اور تنزیہہ میں مقید کرتے ہیں۔ جب کہ تشبیہہ اور تقیید سے اس کی تنزیہہ محض اس لئے کرتے ہیں کہ اس کی تحدید لازم آتی ہے۔

۴۔ قرآن مجید کی ایک آیت ہے:۔

قَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ حَتّٰى نُؤْتٰى مِثْلَ مَا أُوْتِيَ رُسُلُ اللّٰهِ اَللّٰهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهٗ (الانعام۔ آیت ۱۲۴)

شیخؒ فرماتے ہیں کہ اس آیت کی دو توجیہیں ہیں۔ ایک تو یہ کہ رُسُلُ اللّٰه جو پہلے آیا ہے، وہ مبتدی ہے، اور "اللہ اعلم" موصوف اور صفت مل کر اس کی خبر ہے۔ اس صورت میں معنی یہ ہوئے کہ جو رسل اللہ ہیں، وہی "اللہ" ہیں اس صورت میں اُوتِیَ پر ٹھہرنا ہوگا۔ اور آیت مبارکہ سے عبارۃً وحدۃ الوجود کا اثبات ہوگا۔ اور یہ ماننا لازم آئے گا کہ اللہ میں اور اس کے رسول میں کوئی فرق، کوئی غیریت نہیں ہے۔ بلکہ عینیت اور وحدت ہے۔

اور جب رسولوں سے عینیت اور وحدت عبارۃً ثابت ہوئی تو دلالتاً تمام ممکنات سے خدا کی وحدت اور عینیت ثابت ہوئی ہے۔ کیوں کہ ممکن ہونے میں رسول اور غیر رسول سب برابر ہیں۔

دوسری توجیہہ یہ ہے کہ اللہ مبتدی ہے اور أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهٗ اس کی خبر ہے۔ اس صورت میں اُوتِیَ پر وقف نہ ہوگا۔

بلکہ "رسول اللہ" یہ ٹھہرتا ہوگا۔ اس آیت میں یہ دونوں توجیہیں فی الحقیقت صحیح ہیں اسی واسطے تشبیہ میں تنزیہ چاہیئے۔ اور تنزیہ میں تشبیہ چاہیئے

ہم نے پہلی توجیہ کی وضاحت کر دی ہے۔ دوسری توجیہ عام ہے۔ بلکہ اہل ظواہر پہلی توجیہ میں تامل کریں تو تعجب نہیں۔ لیکن جو شخص ان آیتوں کے معنی سمجھتا ہوگا وہ توجیہ اول کو سمجھنے میں تامل نہیں کرے گا۔

۱۔ وَالَّذِیْنَ یُفَرِّقُوْنَ بَیْنَ اللّٰہِ وَرُسُلِہٖ اُولٰٓئِکَ ھُمُ الْکَافِرُوْنَ حَقًّا

۲۔ مَنْ یُّطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ اَطَاعَ اللّٰہَ۔

۳۔ یَدُ اللّٰہِ فَوْقَ اَیْدِیْھِمْ

ان کے علاوہ اور بہت سی آیات قرآنی بطور شواہد موجود ہیں۔

بائیسویں حکمت (ترجمہ)

ایناسیہ کی فص کلمۂ الیاسیہ

الیاس حضرت ادریس علیہ السلام ہی ہیں جو حضرت نوحؑ سے پیشتر نبی تھے پھر اللہ نے ان کو مکان عالی پہ اٹھالیا۔ پس وہ قلب الافلاک یعنی فلک الشمس میں رہتے تھے پھر اللہ نے دوبارہ شہر بعلبک کی طرف ان کو مبعوث فرمایا اور بعل بُت کا نام تھا اور بک اس شہر کا بادشاہ تھا۔ اور یہ بت جس کا بعل نام تھا۔ یہ خاص بادشاہ ہی کا دیوتا تھا اور حضرت الیاس علیہ السلام جو اصل میں حضرت ادریس علیہ السلام تھے ان کو ظاہر ہوا کہ لبنان کا پہاڑ پھٹ گیا اور اس میں سے ایک آتشی گھوڑا معہ تمام آتشی ساز وسامان کے نکلا اور جب آپ اس پہ سوار ہوئے تو آپ سے ہوائے نفسانی ساقط ہو گئی اور آپ عقل محض بغیر ہوا و ہوس کے ہو گئے اور آپ کو اعراض نفسانی سے کوئی تعلق باقی نہ رہا اور لبنان کا ماخذ لبانہ ہے جس کے معنی حاجت کے ہیں اور حق تعالیٰ مقام عقلی میں فقط منزہ ہے اسی واسطے حضرت الیاس علیہ السلام کو اللہ کی نصف معرفت حاصل ہوئی کیونکہ جب عقل علوم کو نظر فکری کی جہت سے نہیں لیتی ہے اور بنفسہٖ بغیر آمیزش وہم کے مجرد ہو جاتی ہے تو اللہ تعالیٰ کی اس کو نصف معرفت فقط تنزیہہ سے حاصل ہوتی ہے اور تشبیہ کی معرفت اس کو نہیں حاصل ہوتی ہے۔ اور جب حق تعالیٰ تجلی سے اس کو معرفت بخشتا ہے تو اللہ تعالیٰ کی معرفت اس کو پوری حاصل ہوتی ہے پھر وہ ایک مقام میں اس کی تنزیہہ کرتا ہے اور دوسرے مقام میں اس کی تشبیہ کرتا ہے اور طبیعی اور عنصری صورتوں میں وہ وجود سے حق تعالیٰ کے

کے سریان سب میں دیکھتا ہے اور کوئی ایسی صورت نہیں باقی رہتی ہے جس کے عین کو وہ حق تعالیٰ کا عین نہ دیکھتا ہو اور یہی تمام و کمال معرفت ہے اور اسی کے لئے شریعتیں اللہ سے نبیوں پر اُتریں اور ان سے ہم لوگوں تک آئیں اور اوہام اس معرفت کو صورت خیالی سے بہت مستحکم اور قوی کر دیتے ہیں اور اسی واسطے اس خلقت انسانی میں وہم کی سلطنت عقل پر بڑھی ہوئی ہے کیونکہ عاقل اگرچہ مرتبہ عقل کے کمال کو پہنچ جائے لیکن وہم کی حکومت سے وہ کبھی خالی نہیں ہوتا ہے اور جن چیزوں کو عقل ادراک کرتی ہے ان کو وہم صورت میں بتلاتا ہے پس اس کامل صورت انسانی میں وہم بہت بڑا سلطان ہے اور اس کی سلطنت بہت قوی ہے اور جو شریعتیں کہ اُتری ہیں وہ سب اسی واسطے آئی ہیں اور عارف تشبیہ و تنزیہ دونوں کرتا ہے اور وہ وہم سے تنزیہہ میں تشبیہ کرتا ہے اور عقل سے تشبیہ میں تنزیہہ کرتا ہے۔ پس عقل اور وہم تنزیہہ اور تشبیہ سے مربوط ہیں اور ممکن نہیں ہے کہ تنزیہہ تشبیہ سے خالی ہو یا تشبیہ بغیر تنزیہہ کے ہو۔ اللہ نے فرمایا کہ لیس کمثلہ شئی اس کے ایسی کوئی چیز نہیں ہے۔ پس اس میں اللہ نے اپنی تشبیہ اور تنزیہہ دونوں کو بیان فرمادیا و ھو السمیع البصیر اور وہی سُننے والا، دیکھنے والا ہے۔ اس میں اللہ نے اپنی تشبیہ فرمائی ہے اور جو آیتیں کہ تنزیہہ کے باب میں اُتری ہیں ان سب میں یہ نہایت عظمت والی آیت ہے اور اس کے ساتھ ہی کاف کے سبب سے تشبیہ سے بھی خالی نہیں ہے اور حق تعالیٰ ہی اپنے نفس کا خوب جاننے والا ہے۔ اور اس نے اپنے نفس کی انہیں چیزوں سے تعبیر فرمائی ہے جن کو میں ذکر کر چکا ہوں۔ پھر اللہ نے فرمایا سبحان ربك رب العزة عما یصفون تمہارا مالک جو مالک عزت ہے ان سب چیزوں سے پاک ہے جن سے وہ لوگ اس کی توصیف کرتے ہیں اور وہ لوگ انہیں چیزوں سے اس کی توصیف کرتے ہیں جو ان کو اُن کی عقل بتا دیتی ہے پھر اللہ نے لوگوں کی تنزیہہ سے خود اپنے نفس کی تنزیہہ فرمائی ہے کیونکہ ان

لوگوں نے حق تعالیٰ کو اس تنزیہہ سے محدود کر دیا تھا اور اس کا سبب یہ ہے کہ ان کی عقلیں ایسی باتوں کے ادراک سے قاصر ہیں پھر جتنی شریعتیں کہ آئی ہیں وہ سب وہم کے حکم پر بھی ہیں پھر حق تعالیٰ کو وہ کسی صفت سے خالی نہیں کرتی ہے جس میں کہ حق تعالیٰ ظاہر ہوتا ہے اور شریعتوں نے بھی ایسا ہی کہا ہے اور ایسے ہی آئی تھیں پیغمبر امتوں نے اسی پر عمل بھی کیا اور جب حق تعالیٰ نے ان امتوں کو تجلی بخشی تو وہ رسل علیہم السلام کے درجہ میں وراثت کے سبب سے پہنچے اور وہ بھی انھیں کلمات کے ناطق ہوئے جس کے انبیاء علیہم السلام ناطق تھے۔ وہ یہ ہے اللہ اعلم حیث یجعل رسالتہ اللہ خوب جانتا ہے کہ اس کی رسالت کہاں رکھی جائے اور اللہ اعلم میں دو توجیہیں ہیں۔ ایک توجیہہ یہ ہے کہ رسل اللہ جو اس سے پہلے ہے وہ مبتداء ہے اور اللہ اعلم موصوف و صفت مل کر اس کی خبر ہے۔ تو اس کے معنے یہ ہوئے کہ جو رسل اللہ ہیں وہی اللہ بڑے جاننے والے کے مظاہر ہیں اور دوسری توجیہہ یہ ہے کہ اللہ مبتداء ہے اور اعلم حیث یجعل رسالتہ اس کی خبر ہے اور یہ دونوں توجیہیں اس میں فی الحقیقت صحیح ہیں اور اسی واسطے میں نے کہا ہے کہ تنزیہہ میں تشبیہ چاہیئے اور تشبیہ میں تنزیہہ چاہیئے اور جب یہ ثابت ہو گیا کہ تشبیہ تنزیہہ سے کبھی خالی نہیں ہے اور تنزیہہ بغیر تشبیہ کے تنزیہہ نہیں ہے۔

تو اب مجھ کو چاہیئے کہ منتقد اور معتقد دونوں کی نظروں پر ایک حجاب حائل کر دوں اگرچہ وہ دونوں بھی تجلیات حق کی ایک ایک صورتیں ہیں کیونکہ مجھ کو پردہ رکھنے کا حکم ہے تاکہ صورتوں کے استعداد کا تفاوت ظاہر ہو۔ کیونکہ جس کسی نے کسی ایک صورت میں تجلی کی ہے تو وہ اسی صورت کے استعداد کے حکم سے ہے۔ اور جو کچھ کہ اس کو اس صورت کی حقیقت یا اس کے لوازم ذاتیہ دیتے ہیں تو وہ سب اسی تجلی کرنے والے کی طرف منسوب ہیں اور یہ بہت ضروری ہے جیسے کہ کوئی شخص حق تعالیٰ کو خواب میں دیکھے اور اس کا انکار نہ کرے کیونکہ بلاشک حق تعالیٰ

اس صورت مرئی کا عین ہے۔ پس اسی خواب میں حق تعالیٰ کو اس صورت مرتبہ کے کل لوازمات اور اس کے حقائق جن میں حق تعالیٰ نے خواب میں اس پر تجلی فرمائی ہے بالتبع ضرور ہیں پھر اس کے بعد وہ خواب کی تعبیر کرتا ہے اور اس صورت مرتبہ سے ایک ایسے امر کی طرف تجاوز کرتا ہے جو عقلاً تنزیہہ کا مقتضی ہوتا ہے پھر تعبیر کرنے والا اگر صاحب کشف اور صاحب ایمان ہے تو وہ فقط تشبیہ کی طرف نہیں جاتا ہے بلکہ وہ اس کو تنزیہہ کا بھی حق دیتا ہے اور اس کو اس چیز کا بھی حق دیتا ہے جس میں وہ ظاہر ہوا ہے۔ پس اللہ اعلم میں اللہ اس حقیقت سے مراد ہے جو انبیاء علیہم السلام کی صورتوں میں ظاہر ہوئی ہے اور یہ اشارہ و کنایہ سمجھنے والوں کے لئے ہے۔ اور اس کلمۂ حکمت کی جان و دل یہ ہے کہ امر وجود دو قسموں پر منقسم ہے ایک موثر ہے جس سے اثر کا فعل واقع ہوتا ہے اور دوسرا موثر فیہ ہے جو اثر کے فعل سے منفعل ہوتا ہے اور یہ دونوں تقسیمیں اعتباری ہیں اصلی نہیں ہیں اور ہر جہت سے اور ہر حال پر اور ہر حضرات میں اللہ ہی موثر ہے اور ہر جہت سے اور ہر حال پر اور ہر حضرات میں عالم ہی موثر فیہ ہے جو اثر سے منفعل ہوتا ہے پھر جو واردات کہ وارد ہوتے ہیں پس ان میں سے کمالات اپنی اصل سے لاحق ہوں گے جو حق تعالیٰ ہے۔ کیونکہ یہی اس کے مناسب ہے اور اس کا سبب یہ ہے کہ جو افعال کہ ہمیشہ وارد ہوتے ہیں تو ان کو ضروری ہے کہ وہ اپنی اصل سے متفرع ہوں۔ اور محبت الٰہی بذریعہ نوافل کے بندوں سے ظاہر ہوتی ہے۔ پھر یہ محبت درمیان موثر اور موثر فیہ کے اثر ہوتا ہے اور اس محبت سے حق تعالیٰ بندہ کا سمع اور بصر اور کل قوی ہوتا ہے اور اگر تم مومن ہو تو اس اثر کا انکار نہ کر سکو گے کیونکہ یہ شرعاً ثابت ہے اور جن کو عقل سلیم ہے تو وہ یا تجلی الٰہی والے ہوں گے جو طبعی مظاہر ہیں اس کو مشاہدہ کرتے ہیں۔ پس وہ میری باتوں کو خوب پہچانیں گے یا مومن مسلمان ہوں گے۔

پس یہ بھی اس پر ایمان لائیں گے کیونکہ یہ حدیث صحیح میں آگیا ہے اور ضروری

ہے کہ سلطان وہم عاقل بحث کرنے والے پر اس تجلی میں حکم کرے جو حق تعالیٰ نے اس کو اس صورت میں بخشا ہے کیونکہ یہ عاقل اس صورت تجلی کو حق تعالیٰ کی صورت جانتا ہے اور اس پر ایمان لاتا ہے اور جو صاحب عقل کہ ایمان نہیں لائے ہیں تو وہم پر وہم ہی سے حکم کرتے ہیں اور وہ اپنی نظر فکری سے خیال کرتا ہے کہ یہ صورت جو اللہ نے اس کو خواب میں بذریعہ تجلی بخشی ہے اللہ پر محال ہے اور اس حکم میں وہم کبھی اس سے علیحدہ نہیں ہوتا ہے اور اس کو اپنے نفس کی غفلت سے خبر نہیں ہے اور اسی واسطے اللہ نے فرمایا ہے کہ ادعونی استجب لکم تم مجھ سے دعا کرو میں قبول کروں گا۔ اور یہ بھی فرمایا ہے کہ اذا سالك عبادی عنی فانی قریب اور جب میرے بارے میں میرے بندے تم سے پوچھیں تو تم ان کو کہو کہ میں قریب ہوں۔ اور یہ بھی فرمایا ہے اجیب دعوۃ الداع اذا دعان فلیستجیبوا لی جب دعا کرنے والا مجھ سے دعا کرتا ہے تو میں اس کی دعا کو قبول کرتا ہوں کیونکہ حق تعالیٰ مجیب اسی وقت ہوگا جب کوئی دعا کرنے والا اس سے ہو اور اگر عین داعی عین مجیب ہے تو صورتوں کے اختلاف میں کبھی خلاف نہیں ہے۔ پس بیشک وہ دونوں دو صورتیں ہیں اور یہ کل مختلف صورتیں مثل اعضائے زید کے ہیں اور معلوم ہے کہ زید حقیقت میں واحد شخص مشخص ہے اور اس کے ہاتھ یعنی اس کے ہاتھ کی صورت بعینہٖ اس کے پاؤں کی صورت نہیں ہے اور اس کے ہاتھ اور اس کے سر اور آنکھ اور اس کی بھویں نہیں ہیں اور زید کثیر اور واحد دونوں ہے کثیر باعتبار صورتوں کے ہے اور واحد باعتبار عین کے ہے اور جیسے کہ انسان باعتبار عین کے واحد ہی ہے اور اس میں کبھی شک نہیں ہے کہ زید بعینہٖ عمرو یا جعفر یا خالد نہیں ہے اور اس عین انسان کے تشخصات غیر متناہی ہیں جو اس وجود شخصی میں منحصر نہیں ہو سکتے ہیں انسان اگرچہ باعتبار عین کے ایک ہے لیکن باعتبار صورتوں اور تشخصات کے وہ بہت ہے اور اگر تم مومن ہو تو تم یقیناً جانو گے کہ حق تعالیٰ خود بنفس نفیس مختلف صورتوں میں قیامت کے روز تجلی فرمادے گا اور اس صورت میں ایک فریق اس کو پہچانیں گے پھر وہ دوسری صورت بدلے گا تب وہ لوگ

اس کو پہچانیں گے اور حق تعالیٰ ہی ہے جو مختلف صورتوں میں تجلی فرماتا ہے اور ان دونوں صورتوں میں کوئی اس کا غیر نہیں ہے اور یہ ہم کو معلوم ہے کہ یہ صورتیں بعینہ وہ دوسری صورتیں نہیں ہیں۔

پس حق تعالیٰ کا عین واحد قائم مقام آئینہ کے ہے کہ اس میں مختلف صورتیں دکھلائی دیتی ہیں پھر جب کسی نے اس حقیقت الٰہیہ میں اپنی اعتقادی صورت کو دیکھا جس کی وہ حق تعالیٰ کے ساتھ عقیدت رکھتا تھا تو وہ اس کو اس میں پہچانے گا اور اس میں اقرار کرے گا۔ اور جب اس حقیقت میں غیر کی اعتقادی صورت کو وہ دیکھے گا تو نہ پہچانے گا جیسے کوئی شخص آئینہ میں اپنی صورت اور غیر کی صورت دونوں کو دیکھتا ہے۔ پس آئینہ کا عین دونوں میں ایک ہی ہے اور دیکھنے والے کی نظر میں صورتیں بہت ہیں اور حالانکہ نفس آئینہ میں ان میں سے کوئی ایک صورت نہیں ہے اور آئینہ کا صورت میں ایک اعتبار سے اثر ہے اور ایک اعتبار سے اثر نہیں ہے اثر ہونے کا اعتبار یہ ہے کہ آئینہ صورت کی شکل کو چھوٹے اور بڑے ہونے اور طول اور عرض میں بدل دیتا ہے پس مقدار صورت میں آئینہ کا اثر ہوا اور اس اثر کا مرجع آئینہ ہی کی طرف ہوتا ہے اور یہ تغیرات آئینہ ہی سے واقع ہوئے ہیں اور اس کا سبب یہ ہوا کہ خود نفس آئینہ کی مقداریں باہم اختلاف ہوا۔ پس تم اس مثال میں مختلف صورتوں سے آئینہ واحد کو دیکھو اور مجموعی صورتوں کو نہ دیکھو اور یہ تمہاری نظر حق تعالیٰ میں باعتبار اس کی ذات ہونے کے ہے اور وہ باعتبار ذات کے عالم والوں سے غنی اور بے پرواہ ہے اور جب تم اس ذات کو باعتبار اسمائے الٰہیہ کے دیکھو تو اس وقت میں وہ مثل مختلف صورتوں کے دکھلائی دے گا جیسا آئینہ میں ظاہر ہوتا ہے اور جس اسم الٰہی میں تم اپنے نفس کو یا کسی دوسرے دیکھنے والے کے نفس کو دیکھو تو اس اسم کی حقیقت دیکھنے والے ہی کے اعتبار سے اس میں ظاہر ہو گی اور اگر تم سمجھو تو شان الٰہی کی تجلیات کی مثال آئینہ ہے اور تم ہراساں نہ ہو اور قدم بڑھانے میں نہ ڈرو کیونکہ اللہ تعالیٰ شجاعت اور بہادری کو دوست رکھتا ہے اگرچہ وہ ایک سانپ کے قتل سے کیوں نہ ہو اور یہ سانپ تمہارا ہی نفس ہے اور سانپ بنفسہٖ

یہی صورت اور حقیقت دونوں سے سانپ کہلاتا ہے اور اس کی صورت حسی کے
فساد سے نفس شئے کا فنا نہیں لازم آتا ہے اور نہ کبھی نفس شئے پر قتل واقع ہوتا ہے
بلکہ وہ اس کی صورت پر واقع ہوتا ہے کیونکہ جو اس کی حد اور تعریف ہے وہ اس کو
عالم عقل میں محفوظ رکھتی ہے اور عالم خیال سے کبھی وہ زائل نہیں ہوتا ہے اور جب یہ
امر اس طرح سے ہے تو اللہ کی طرف سے ذات اشیا پر یہ امان اور عزت اور وراثت
ہے کیونکہ تم اس کی حقیقت اور حد کو خراب نہیں کر سکتے ہو اور اس عزت سے زیادہ عزت
کیا ہو گی اور تم وہم سے خیال کرتے ہو کہ ہم نے اسے مار ڈالا حالانکہ حد نے اسے مارا ہے اور
وہم اور عقل دونوں سے اس کی صورت عالم مثال میں بجدہ اور بہ حقیقتہٗ موجود ہے
اور اللہ سے اس کے مارے جانے پر یہ دلیل ہے کہ اللہ نے رسول اللہ کی شان میں
فرمایا کہ وما رمیت اذ رمیت ولکن اللہ رمیٰ اور جب تم نے کنکریاں پھینکیں
تو تم نے نہیں پھینکیں بلکہ اللہ نے پھینکیں ، اور آنکھ نے اس میں صورت محمدی[2]
ہی کو دیکھا جس کی طرف باعتبار حس کے رمی کے فعل کو منسوب کیا اور پہلے اللہ
نے اس صورت محمدیہؐ سے رمی کے فعل کی نفی فرمائی پھر اذ رمیت کے لفظ سے صورت
محمدیہؐ کے لئے اس کو بالواسطہ ثابت کیا پھر لکن حرف استدراک سے اس مطلب سے
عود کیا اور کہا کہ اللہ ہی صورت محمدیؐ میں رامی تھا اور اس پر ایمان لانا ضرور ہے
اب اس موثر کو تم دیکھو (کہ فعل کے ظاہر کرنے کو وہ مظاہر میں کیسے نزول فرماتا ہے)
کہ حق تعالیٰ نے صورت محمدیہؐ میں نزول فرمایا اور خود حق تعالیٰ نے اپنے بندوں کو اس
کی خبر دی اور اس کو ہم لوگوں میں سے کسی نے نہیں کیا ہے بلکہ خود حق تعالیٰ نے اپنے
نفس سے اس کو فرمایا اور حق تعالیٰ کی خبر بہت سچی ہے اور اس پر ایمان لانا واجب ہے
خواہ تم اس کے کہنے کے راز کو سمجھو یا نہ سمجھو۔ اور تم یا عالم محقق ہو گے جو تحقیق سے
ایمان لایا ہے یا مسلمان مومن ہوں گے جو تقلید سے ایمان لایا ہے اور وہ چیز جو
نظر عقلی کے ضعف پر دلالت کرتی ہے یہ ہے کہ عقل نظر فکری سے حکم کرتی ہے کہ علت
کبھی اس کا معلول نہیں ہو سکتا ہے جس کے لئے یہ علت ہے (یعنی علت معلول کا

معلول نہیں ہوتا ہے) یہ عقل کا حکم ہے اس میں کسی قسم کا خفاء نہیں ہے اور علم تجلی الٰہی میں یہ ہے کہ علت اس کا معلول ہوتا ہے جس کے لئے یہ علت ہے اور جس کو کہ عقل حکم دیتی ہے تو وہ باعتبار مجرد نظر کے بغیر حکم مکاشفہ کے صحیح ہے اور عقل کی غایت ادراک اس مسئلہ میں یہ ہے کہ جب وہ کسی امر کو دلیل نظری کے خلاف دیکھتی ہے اور ثابت ہونے کے بعد وہ مان لیتی ہے کہ اس کثیر میں وہی حق تعالیٰ عین واحد ہے تو وہ حکم کرتی ہے کہ جس وقت میں وہ عین کسی ایک صورت میں کسی معلول کی علت ہے تو اس وقت علت ہونے کے وقت میں وہ اپنے معلول کا معلول نہیں ہو سکتا ہے بلکہ صورتوں میں اس عین کے انتقال سے حکم بھی منتقل ہوگا پس اس وقت میں وہ اپنے معلول کا معلول ہوگا اور اسی کا معلول اس کی علت ہوگا اور یہ عقل کی غایت ادراک ہے جب کہ مکاشفہ سے امر وجود کو یہ اصلی طور پر دیکھے اور اپنی نظر فکری پر قائم نہ رہے اور جب امر الٰہی کی علت کے ہونے میں عقل کا اس درجہ پر حال ہے تو پھر اس نیک نامی کے سوائے دوسرے محل میں نظر عقلی کی وسعت پر تمہارا کیا گمان ہے؟

پس رسل علیہم السلام سے کوئی شخص زیادہ عقل والا نہیں ہے کیونکہ وہ معانی غیبیہ کو جناب الٰہی سے خبر کی صورت میں لائے پھر جس کو عقل نے ثابت کیا ہے اس کو انھوں نے بھی ثابت کیا ہے اور جس میں کہ عقل مستقل کام نہیں کر سکتی ہے اس میں انھوں نے اپنے ادراک و وجدان سے بڑھایا بھی ہے اور عقل اس کو یکسر محال نہیں جانتی ہے بلکہ تجلی الٰہی میں وہ خود اس کا اقرار کرتی ہے اور جب تجلی سے وہ خالی ہوتی ہے تو اپنے مشاہدات میں وہ متحیر رہتی ہے اور اگر وہ شخص خدا کا بندہ ہوتا ہے تو اس کی عقل ادھر رجوع ہو جاتی ہے اور اگر وہ شخص عقل کا بندہ ہوتا ہے تو وہ حق کو تاویل سے عقل کے حکم کی طرف رجوع کرتا ہے اور یہ جبھی تک ہوتا ہے جب تک کہ وہ اس نشأت دنیاوی میں نشأت اُخروی سے محجوب ہے اور جب اس سے حجاب اُٹھ جاتے ہیں تو وہ اس نشأت دنیاوی ہی میں نشأت اُخروی کو مشاہدہ کرتا ہے کیونکہ عارف باللہ یہاں ایسے ظاہر ہیں کہ گویا وہ نشأت دنیوی میں ہیں کیونکہ ان پر دنیا کے احکام

جاری ہیں اور اللہ نے باطن میں ان کو نشأت اُخروی کی طرف پھیر دیا ہے اور یہ ضرور ہے۔ پس وہ لوگ صورت سے نہیں پہچانے جاتے ہیں اور جن کی چشم بصیرت کو اللہ نے کھول دیا ہے وہی ان کو ادراک کرتے ہیں اور ہر عارف باللہ تجلی الٰہی کی جہت سے نشأت اُخروی پر اپنی دنیا میں محشور ہے اور اپنی قبر بدن سے اس کا حشر و نشر وہی ہوتا ہے پھر وہ عنایت الٰہی سے جو بعض بندوں پر مبذول ہے اس میں اس چیز کو دیکھتا ہے جس کو اور لوگ نہیں دیکھتے ہیں اور اس چیز کو مشاہدہ کرتا ہے جس کو دوسرے لوگ مشاہدہ نہیں کرتے ہیں۔ اور جو کوئی اس حکمت الیاسی ادریسی پر اطلاع چاہتا ہو تو اس کو چاہیئے کہ مرتبہ عقل سے اپنے کو بالکلیہ ساقط کردے اور مرتبہ نفس و شہوت میں تنزل کرے اور حیوان مطلق بن جائے تاکہ یہ بھی ان چیزوں کو کشف سے دیکھے جن کو سوائے انس و جن کے سب حیوان دیکھتے ہیں اور ان پر ان کا کشف ہوتا ہے اور اس وقت وہ جان سکتا ہے کہ مقام حیوانیت میں وہ پورا متحقق ہو گیا ہے اور اللہ تعالیٰ نے حضرت ادریس کو دو نشأتوں میں پیدا کیا۔ پہلی نشأت میں وہ نوح علیہ السلام سے پیشتر نبی تھے پھر یہ آسمان پر اٹھا لئے گئے پھر اس کے بعد یہ رسول ہو کر اُترے۔ پس اللہ نے ان کو منزلت سماوی و ارضی میں جمع کیا اور مقام حیوانیت میں متحقق ہونے کی دو علامتیں ہیں۔ پہلی علامت یہی کشف ہے یعنی وہ مُردوں کو قبر میں عذاب پاتے ہوئے اور راحت پاتے ہوئے دیکھے اور مردہ کو زندہ اور خاموش کو کلام کرتے ہوئے اور بیٹھے کو چلتے ہوئے دیکھے اور دوسری علامت یہ ہے کہ وہ اپنے کو گونگا پائے اور وہ بھی اس طرح ہو کہ جن چیزوں کو وہ دیکھتا ہے اگر زبان سے کہنا چاہے تو نہ کہہ سکے اور اس وقت وہ مرتبۂ حیوانیت میں پورے طور سے متحقق ہو جائے گا اور میرا ایک شاگرد تھا اس کو یہ کشف حاصل ہوا تھا لیکن گونگے پن نے اس کی پوری محافظت نہ کی اس واسطے وہ حیوانیت میں متحقق نہ ہوا اور جب اللہ نے مجھ کو یہ مرتبہ بخشا تھا تو میں حیوانیت میں بالکلیہ متحقق ہو گیا تھا اور میں دیکھتا تھا لیکن جب میں اپنے مشاہدوں کو بیان کرنا چاہتا تو بیان نہ کر سکتا

تھا اور اس وقت مجھ میں اور ان لوگوں میں کچھ فرق نہ تھا جو کلام نہیں کر سکتے ہیں۔
پھر جب وہ اس میں ٹھیک ہوتا ہے تو مادۂ غیر طبعی میں وہ عقل مجرد کی طرف منقل
ہو جاتا ہے پھر وہ ان امور کو مشاہدہ کرتا ہے جو صورت طبیعیہ میں ظاہر ہوتے
ہیں اور اس وقت وہ علم ذوقی سے جانتا ہے کہ اس کی صورت طبعی میں یہ حکم کہاں
سے ظاہر ہوتے ہیں اور اب اگر اس کو مکاشفہ ہو جائے کہ طبیعت میں نفس رحمانی
ہے تو اس کو خیر کثیر مل گئی اور اگر اسی خرس اور گونگے پن پر رہا جیسا میں نے اوپر
ذکر کیا ہے تو اس قدر معرفت، عقل پر حکومت کرنے کو اس کو کافی ہے اور اس
وقت اس آیت کے معنی کو وہ ذوق صحیح سے جانے گا وہ آیت یہ ہے فلم تقتلو
ھم ولکن اللہ قتلھم۔ تم نے ان لوگوں کو نہیں مارا بلکہ اللہ نے ان لوگوں کو مارا
اور نہ ان لوگوں کو صرف آہنی آلات نے مارا ہے اور نہ صرف ضرب کرنے والے
نے ہلاک کیا ہے اور نہ تنہا اس صورت کے خالق نے ان کو قتل کیا ہے اور اس وقت
میں وہ کل چیزوں کو اس کے اصول سے مشاہدہ کرتا ہے بلکہ فعل قتل سب سے
پورا ہوا۔ پھر وہ ہر مرئی کا عین اللہ کو دیکھتا ہے۔ بلکہ مرئی کو یہ عین رائی دیکھتا ہے
اور عرفان میں صاف اس قدر کافی ہے۔

---

٢٣ ـ فص حكمة إحسانية في كلمة لقمانية

إذ شاء الإله يريد رزقاً | له فالكون أجمعه غذاء
وإن شاء الإله يريد رزقاً | لنا فهو الغذاء كما يشاء
مشيئته إرادته فقولوا | بها قد شاءها فهي المشاء
٨٧ ا يريد زيادة ويريد نقصاً | وليس مشاءه إلا المشاءُ
فهذا الفرق بينهما فحقق | ومن وجه فعينهما سواء

قال تعالى « ولقد آتينا لقمان الحكمة : ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً » . فلقمان بالنص ذو الخير الكثير بشهادة الله تعالى له بذلك. والحكمة تكون متلفظاً بها ومسكوتاً عنها مثل قول لقمان لابنه « يابني إنها إن تك مثقال حبة من خردل فتكن في صخرة أو في السموات أو في الأرض يأت بها الله » . فهذه حكمة منطوق بها ، وهي أن جعل الله هو الآتي بها ، وقرر ذلك الله في كتابه ، ولم يردّ هذا القول على قائله . وأما الحكمة المسكوت عنها وُعلِمتْ بقرينة الحال ، فكونه سكت عن المؤتَى إليه بتلك الحبة « فما ذكره » وما قال لابنه يأت بها الله إليك ولا إلى غيرك . فأرسل الإتيان عاماً وجعل المؤتَى به في السموات إن كان أو في الأرض تنبيهاً لينظر الناظر في قوله « وهو الله في السموات وفي الأرض » . فنبه لقمان بما تكلم وبما سكت عنه أن الحق عين كل معلوم ، لأن المعلوم أعم من الشيء فهو أنكر النكرات . ثم تمم الحكمة واستوفاها لتكون النشأة كاملة فيها فقال « إن الله لطيف » فمن لطفه ولطافته أنه في الشيء المسمى كذا المحدود بكذا عينُ ذلك الشيء ، حتى لا يقال فيه إلا ما يدل عليه اسمه بالتواطؤ والاصطلاح . فيقال هذا سماء وأرض وصخرة وشجر وحيوان وملك ورزق وطعام. والعين واحدة من كل شيء وفيه . كما تقول الأشاعرة إن العالم كله متماثل بالجوهر : فهو جوهر واحد ،

فهو عين قولنا العين واحدة (٨٦ ب). ثم قالت ويختلف بالأعراض ، وهو قوله
ويختلف ويتكثر بالصور والنسب حتى يتميز فيقال هذا ليس هذا من حيث صورته
أو عرضه أو مزاجه كيف شئت فقل. وهذا عين هذا من حيث جوهره ، ولهذا
يؤخذ عين الجوهر في كل حد صورة ومزاج : فنقول نحن إنه ليس سوى
الحق ؛ ويظن المتكلم أن مسمى الجوهر وإن كان حقاً ، ما هو عين الحق
الذي يطلقه أهل الكشف والتجلي . فهذا حكمة كونه لطيفاً . ثم نعت
فقال « خبيراً » أي عالماً عن اختبار وهو قوله « ولنبلونكم حتى نعلم » وهذا
علم الأذواق . فجعل الحق نفسه مع علمه بما هو الأمر عليه مستفيداً علماً .
نقدر على إنكار ما نص الحق عليه في حق نفسه : ففرق تعالى ما بين علم الذوق
والعلم المطلق ؛ فعلم الذوق مقيد بالقوى . وقد قال عن نفسه إنه عين قوى
عبده في قوله « كنت سمعه » ، وهو قوة من قوى العبد ، « وبصره » وهو قوة
من قوى العبد ، « ولسانه » وهو عضو من أعضاء العبد ، « ورجله ويده »
فما اقتصر في التعريف على القوى فحسب حتى ذكر الأعضاء : وليس العبد
بغير لهذه الأعضاء والقوى . فعين مسمى العبد هو الحق ، لا عين العبد هو
السيد ، فإن النسب متميزة لذاتها ، وليس المنسوب إليه متميزاً ، فإنه ليس
ثَمَّ سوى عينه في جميع النسب . فهو عين واحدة (٨٧ - أ) ذات
نسب وإضافات وصفات . فمن تمام حكمة لقمان في تعليمه ابنه ما جاء به
هذه الآية من هذين الإسمين الإلهيين « لطيفاً خبيراً » ، سَمَّى بهما الله تعالى
فلو جعل ذلك في الكون - وهو الوجود - فقال « كان » لكان أتم
الحكمة وأبلغ. فحكى الله قول لقمان على المعنى كما قال : لم يزد عليه شيئاً - و
كان قوله إن الله لطيف خبير من قول الله - لما علم الله من لقمان أنه
نطق متمماً لتمم بهذا . وأما قوله « إن تك مثقال حبة من خردل » لمن هي
غذاء ، وليس إلا الذرة المذكورة في قوله « فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره
ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره » . فهي أصغر متغذٍ والحبة من الخردل أصغر
غذاء . ولو كان ثم أصغر لجاء به كما جاء بقوله تعالى « إن الله يستحيي أن
يضرب مثلاً ما بعوضة فما فوقها » . ثم لما علم أنه ثَمَّ ما هو أصغر من

البعوضة قال « فما فوقها » يعني في الصغر . وهذا قول الله ـ والتي في « الزلزلة » قـول الله أيضاً . فاعلم ذلك فنحن نعلم أن الله تعالى ما اقتصر على وزن الذرة وثَـمّ ما هو أصغر منها ، فإنه جاء بذلك على المبالغة والله أعلم . وأما تصغيره اسم ابنه فتصغير رحمة : ولهذا أوصاه بما فيه سعادته إذا عمل بذلك. وأما حكمة وصيته في نهيه إياه ألاّ « تشرك بالله فإن الشرك لظلم عظيم »؛والمظلوم المقام حيث نعته بالانقسام (٨٧ ب) وهو عين واحدة ، فإنه لا يشرك معه إلا عينه وهذا غاية الجهل. وسبب ذلك أن الشخص الذي لا معرفة له بالأمر على ما هو عليه ،ولا بحقيقة الشيء إذا اختلفت عليه الصور في العين الواحدة،وهو لا يعرف أن ذلك الاختلاف في عين واحدة ، جعل الصورة مشاركة للأخرى في ذلك المقام فجعل لكل صورة جزءاً من ذلك المقام . ومعلوم في الشريك أن الأمر الذي يخصه مما وقعت فيه المشاركة ليس عين الآخر الذي شاركه ، إذ هو للآخر فإذن ما ثم شريك على الحقيقة ، فإن كل واحد على حظه مما قيل فيه إن بينهما مشاركة فيه . وسبب ذلك الشركة المشاعة ، وإن كانت مشاعة فإن التصريف من أحدهما يزيل الإشاعة . « قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن » هذا روح المسألة.

تیئسویں حکمت (تشریحات)

احسانیہ کی فص کلمۂ لقمانیہ

اس فص کا موضوع احسان ہے۔ لغت میں "احسان" کے معنی یہ ہیں کہ مال کے ساتھ کسی کے ساتھ بھلائی کی جائے یا کلماتِ خیر سے بھلائی کی جائے۔ یا کسی اچھے کام کے ساتھ کسی کے ساتھ بھلائی کی جائے۔

شریعت میں احسان کی تعریف یہ ہے کہ تم اپنی کلیت کے ساتھ خدا کی عبادت میں توجہ کرو۔ اور اس کو اپنی محرابِ عبادت میں متمثل دیکھو جیسا کہ حدیث مشہور میں وارد ہوا ہے کہ :۔

الاحسان ان تعبدوا اللّٰہ کانک تراہ فان لم تکن تراہ فانہ یراک

(یعنی تم اللّٰہ کی عبادت اس طرح کرو جیسے کہ تم اس کو دیکھتے ہو)

اصحابِ وحدۃ الوجود کے معنی یہ ہیں کہ تمام مراتب وجودیہ میں حق کا مشاہدہ کیا جائے۔ اور یہ یقین حاصل ہو کہ وہ ہر شے پر متجلّی ہے۔ یہ آخری معنی ہی اس فص میں مراد ہیں۔ اس فص میں "لقمان" وحدۃ الوجود کی زبانوں میں سے ایک زبان ہیں۔ اس فص کو حضرت لقمان سے نسبت دینے کی وجہ یہ ہے کہ وہ صاحبِ حکمت تھے۔ اور ان کی حکمت پر اللّٰہ کی شہادت موجود ہے۔ دراصل حکمت کے معنی یہ ہیں کہ ہر چیز کو اس کے مقام پر رکھا جائے۔ اور تمام چیزوں کی معرفت ان کے حقائق کے ساتھ حاصل کی جائے۔ یہی وہ حکمت ہے جو صوفیا کے نزدیک معرفتِ ذوقیہ کہلاتی ہے اور یہ معرفت ذوقیہ ہی حقیقتِ وجود ہے۔

اس فص میں وہ آیتیں جو حضرت لقمانؑ سے متعلق ہیں، بیان کی گئی ہیں حضرت لقمانؑ نے اپنے بیٹے سے فرمایا:۔
"اے میرے پیارے بیٹے! اگر کوئی چیز رائی کے دانے کے برابر وزن میں ہو پھر وہ چاہے پہاڑوں میں ہو یا آسمانوں میں ہو یا زمینوں میں ہو تو اللہ ہی اس کو لائے گا۔"
شیخؒ نے لقمانؑ کے اس قول سے حکمت کی دو قسمیں اخذ کی ہیں اس آیت میں حکمت صریح تو مذکور ہے اور وہ یہ ہے۔ کہ اس چیز کو لانے والا لقمانؑ نے اللہ ہی کو ظاہر کیا۔ اللہ تعالےٰ نے لقمانؑ کے اس قول کو اپنی کتاب میں برقرار رکھا۔ اس قول کی تردید نہیں فرمائی۔ مگر وہ حکمت جس سے سکوت اختیار کیا گیا اور جسے بیان نہیں کیا گیا وہ قرینۂ حال سے خود بخود معلوم ہو گئی۔ یہ وہ شخص ہے جس کی طرف دانہ لایا گیا ہے۔ لقمان نے اس کا ذکر نہیں کیا۔ اس حکمت کو مخفی رکھا۔ اور اپنے بیٹے سے بھی یہ نہ کہا کہ اللہ اس کو تمہاری طرف لایا یا تمہارے غیر کی طرف لایا ہے۔ یا کسی اور کی طرف لایا ہے۔ اس طرح لانے کی صفت کو عام کیا خاص نہیں کیا۔ اور اسی طرح اس چیز کو بھی عام رکھا جس کو اللہ تعالےٰ لاتا ہے۔ اور اس کو بھی عام رکھا کہ وہ چیز آسمانوں میں ہو یا زمین میں ہو، تاکہ دیکھنے والا دیکھے اور جان لے کہ یہ وہی اللہ ہے آسمانوں میں اور زمین میں۔ بعض حکمت بیان کر کے اور بعض سے سکوت اختیار کر کے حضرت لقمان نے اس امر کی طرف تنبیہ کی ہے کہ حق تعالیٰ ہر معلوم کا عین ہے۔ کیوں کہ معلوم شے کے مقابلے میں زیادہ عام ہے اور مبہم ترین لفظ ہے۔

مطلب یہ ہے کہ شے کی تعریف میں وہی چیزیں آتی ہیں جو وجود خارجی رکھتی ہیں۔ مگر معلوم کے معنی میں وہ چیزیں بھی آ جاتی ہیں جو موجود ہو کر معدوم ہو گئی ہیں۔ یا جو معدوم ہیں ابھی موجود ہی نہیں ہوئی ہیں۔ معلوماتِ حق بھی اسی لحاظ سے معلوم

کی تعولیت ہیں آجاتی ہیں۔

پھر لقمانؑ نے حکمت کو پورے طور سے بیان کیا۔ انہوں نے کہا "اِنَّ اللّٰہَ لَطِیْفٌ" یہ اس کا کمال لطافت ہے کہ اپنے وجود بالذات سے ہر شے میں جلوہ گر ہے۔ بلکہ ہر شے کا عین ہے۔ یہاں تک کہ وہ ان تمام اشیائے خاص کا عین ہے۔ جو اشیاء پر دلالت کرتے ہیں۔ یہ دلالت خواہ اہل لغت کی متفقہ ہو یا کسی گروہ خاص کی اصطلاح ہو۔ جیسے کہا جاتا ہے کہ یہ آسمان ہے زمین ہے، پتھر ہے، درخت ہے، حیوان ہے، انسان ہے۔ فرشتہ ہے، راز ہے، حالانکہ موجود حقیقی خدا ہی کی ذات ہے۔ ان تمام چیزوں کا مدعا، سرحق اور عین حق تعالیٰ ہی ہے۔ اور وہ ایک ہی ہے۔ مگر ایسا ایک ہے کہ ہر شے ظاہر ہے، ہر شے میں اسی کا جلوہ ہے بلکہ کوئی چیز نہیں ہے جلوہ ہی جلوہ ہے جیسا کہ اشاعرہ کہتے ہیں کہ عالم جوہر کے لحاظ سے ایک ہی طرح پر ہے۔ یہ عالم جوہر واحد ہے۔ دیکھو یہ تو ہمارا ہی قول ہے جو ہم وحدۃ الوجود کے بارے میں کہتے ہیں۔

پھر اشاعرہ نے کہا کہ عالم جوہر واحد ہونے کے باوجود اعراض کے لحاظ مختلف ہے۔ یہ بھی بعینہ ہمارا قول ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ خدا کی ذات واحد اسما اور صفاتی نسبتوں کے لحاظ سے مختلف اور کثیر ہے۔ پھر حضرت لقمانؑ نے اللہ کی صفت خبیر بیان کی۔ خبیر کے معنیٰ یہ ہیں کہ آزمائش کے ساتھ علم رکھنے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔

"ہم تم کو آزمائیں گے۔ یہاں تک کہ جان لیں گے۔" یہ تو علم ذوقی ا وجدانی ہے۔ پس اللہ تعالیٰ نے علم ازلی اور علم نفس الامری کے باوجود اپنا علم کرنا بیان فرمایا یہی علم ذوقی اور علم وجدانی ہے۔

جس بات کو حق تعالیٰ قرآن شریف میں اپنی ذات کے متعلق فرمائے ہم تو اس سے انکار نہیں کرسکتے۔ وہ تو علم ذوقی حادث میں اور علم مطلق ا

میں تفریق فرماتا ہے۔ علم ذوق تو قوائے روحانی و جسمانی سے مقید ہے۔ اور اس میں تعجب کی کیا بات ہے۔ جب کہ قربِ نوافل کی حدیث میں وہ فرماتا ہے کہ میں بندۂ مقرب کی سماعت ہو جاتا ہوں۔ زبان ہو جاتا ہوں، ہاتھ ہو جاتا ہوں، پاؤں ہو جاتا ہوں۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ بندۂ مومن کے اعضاء و قویٰ بن جاتا ہے۔ خدا نے قویٰ ہی کے بیان کرنے پر ہی اکتفاء نہیں کی۔ بلکہ وہ بندے کے اعضاء کا بھی عین بن گیا۔ بندہ ہے کیا؟ انہی اعضاء و قویٰ کا نام تو بندہ ہے۔ اس حدیثِ قدسی سے بندہ کا عینِ حق ہونا ثابت ہوتا ہے۔

لقمانؑ نے اپنے بیٹے کو نصیحت کی کہ بیٹا! اللہ کے ساتھ شرک نہ کرو بے شک شرک ظلمِ عظیم ہے۔ یہ ظلم کس پر ہوتا ہے؟ مظلوم کون ہے؟ مرتبۂ الوہیت ہی مظلوم ہے۔ کیوں کہ مرتبۂ الوہیت جو ناقابلِ تقسیم ہے وہ کسی شریک اور ساجھی کو قبول ہی نہیں کرتا۔ مشرک کے گمان میں یہ مرتبۂ الوہیت قابلِ تقسیم ہو جاتا ہے۔ مشرک کے شرک کرنے سے خدا کے ساتھ واقعی کوئی شریک تو نہیں ہو جاتا۔ خدا تو ایک ہی ہے۔ اور ایک ہی رہتا ہے۔ پھر یہ شرک کرنا کیا ہے؟ در اصل الوہیت کو ہی الوہیت کا شریک ماننا ہے۔ اور یہ حقائقِ وجود سے بہت بڑا جہل ہے۔

شرک کا سبب کیا ہے؟ ایک شخص جس کو امرِ واقعی اور حقیقتِ نفس الامری کی معرفت حاصل نہیں ہے وہ کسی شے کی حقیقت سے بھی بالکل واقف نہیں ہوتا۔ جب وہ ایک ذات میں مختلف صورتوں کو دیکھتا ہے اور یہ نہیں جانتا کہ یہ سب صورتیں ایک ہی ذات کی مختلف صورتیں ہیں۔ جو نظر آ رہی ہیں تو ایک صورت کو دوسری صورت کا اس مقام میں شریک جانتا ہے۔ اور ہر صورت کو اس مقام میں ایک جزوی مقام دیتا ہے۔ اور سمجھتا ہے کہ ہر شریک کا جدا جدا حصہ ہے۔ حالانکہ حقیقت میں کوئی کسی کا شریک نہیں ہے۔ ہر شخصِ خاص کو مقامِ مشترک

یعنی اعیان ثابتہ سے ایک خاص حصّہ ملا ہے جس میں اس کا کوئی شریک نہیں ہے۔

نظرِ احسان سے دیکھا جائے تو اس عالم میں، خدا ہی خدا ہے کوئی اس کے ساتھ نہیں ہے۔ دراصل شرک کا سبب غیر متعیّن شرکت ہے۔ جیسے ایک گھر میں حصہ کئے بغیر بہت سے لوگ رہتے ہیں۔ مساوی طور پر قابض و متصرّف ہوتے ہیں تو ابہام رفع ہو جاتا ہے۔ یہی حال اسمائے الٰہیہ کا ہے۔ چاہے تم اسے اللہ کہہ کر پکارو، چاہے رحمٰن کہہ کر پکارو اس میں کوئی شرک نہیں ہے۔

تیئیسویں حکمت (ترجمہ)

احسانیہ کی فص کلمۂ لقمانیہ

اذا شاء الالہ یرید رزقاً	جب حق تعالیٰ اپنے لئے رزق کا ارادہ کرتا ہے تو
لہ فالکون اجمعہ غذاء	تمام ہستی اسی کی غذا ہے۔
وان شاء الالہ یرید رزقاً	اور جب حق تعالیٰ ہم لوگوں کے لئے رزق کا ارادہ فرماتا ہے
لنا فھو الغذاء کما یشاء	تو جیسا وہ چاہتا ہے وہی ہم لوگوں کی غذا ہے۔
مشیتہ ارادتہ فقولوا	اس کی مشیت میں اس کا ارادہ ہے تم کہو کہ حق تعالیٰ نے
بھا قد شاءھا فھی المشاء	مشیت سے اُس کو چاہا ہے اور وہ اس کی چاہی ہوئی چیز ہے۔
یرید زیادۃً ویرید نقصاً	وہ زیادتی اور کمی دونوں کا ارادہ کرتا ہے۔
ولیس مشاءۃ الا المشاء	اور جس کو اس نے چاہا ہے وہی اس کی چاہی ہوئی چیز ہے۔
فھذا الفرق بینھما فحقق	یہی ان دونوں میں فرق ہے تم ان دونوں میں فرق کرو۔
ومن وجہ فعینھما سواء	اور ایک جہت سے ان دونوں کا

عین متحد اور برابر ہے۔

اللہ نے فرمایا کہ ولقد آتینا لقمٰن الحکمۃ میں نے لقمان کو حکمت دی ومن یؤت الحکمۃ فقد اوتی خیرا کثیرا اور جس کو حکمت دی گئی تو اس کو خیر کثیر دی گئی۔ پس حضرت لقمان نص قرآن اور اللہ تعالیٰ کی شہادت سے مالک خیر کثیر ہوئے اور کبھی حکمت ملفوظ بہ ہوتی ہے اور کبھی مسکوت عنہ ہوتی ہے وہ حکمت جس کا لفظوں سے اظہار ہوتا ہے وہ اس طرح ہے جیسے لقمانؑ نے اپنے بیٹے کو کہا یابنی انھا ان تک مثقال حبۃ من خردل فتکن فی صخرۃ او فی السمٰوات او فی الارض یات بھا اللہ۔ اے میرے بیٹے اگر وہ دانہ رائی کے برابر بھی صخرہ میں یا آسمانوں میں یا زمین میں ہو تو اللہ اس کو لائے گا اور یہی منطوق بہا حکمت ہے۔ جو بنطق وتلفظ ثابت ہے اور وہ حکمت یہ ہے کہ لقمانؑ نے اس کا لانے والا عین اللہ ہی کو بنایا اور اللہ پاک نے اپنی کتاب میں اس کو بحالہ قائم رکھا اور اس کے کہنے کی تردید نہ کی اور دوسری حکمت مسکوت عنہ ہے جس سے خاموشی ہے اور وہ حکمت بہ قرینۂ حال معلوم ہوتی ہے۔

اور وہ مسکوت عنہ اس اعتبار سے ہے کہ لقمانؑ نے اس میں موحی الیہ کو ذکر نہ کیا یعنی اس شخص سے آپ نے سکوت فرمایا جس کو وہ حکمت دی جاتی ہے اور اپنے صاحبزادہ سے یہ نہ فرمایا کہ یات بھا اللہ الیک تمہارے پاس اللہ اس کو لائے گا اور نہ یہ فرمایا کہ الی غیرک دوسرے کی طرف اللہ اس کو لائے گا پس آپ نے لانے کے فعل کو باعتبار اشخاص کے عام رکھا اور اس چیز کو جو لائی جاتی ہے آسمانوں میں فرمایا۔ اگر وہ ان میں ہو اور زمین میں فرمایا اگر اس میں ہو۔ تاکہ اہل نظر اس آیت میں نظر کرے وھو اللہ فی السمٰوات وفی الارض اور وہی اللہ آسمانوں اور زمینوں میں ہے پس لقمان علیہ السلام نے ان کو اپنے کلام اور سکوت دونوں میں تنبیہہ فرمادی کہ حق تعالیٰ ہی ہر معلوم کا عین ہے اور

معلوم سب نکروں سے زیادہ نکرہ ہے کیونکہ وہ شئے سے عام ہے۔ پھر آپ نے حکمت کا تتمہ بیان کیا اور اس کو پورا کردیا تاکہ شان لقمانی اس حکمت و معرفت میں پوری ہو جائے۔ اور فرمایا کہ ان اللہ لطیفُ اللہ بہت لطافت والا اور صاحب لطف وکرم ہے اور وہ اپنی لطافت اور لطف سے ہر چیز کا خواہ وہ کسی نام سے موسوم ہو یا کسی حد سے محدود ہو عین ہے۔ اور اس میں وہی لفظ بولا جاتا ہے جو اس پر باصطلاح قوم اور توافق عوام دلالت کرتا ہے اور اس طرح کہا جاتا ہے کہ یہ آسمان ہے اور زمین ہے اور پتھر ہے اور درخت ہے اور حیوان ہے اور فرشتہ ہے اور رزق ہے اور طعام ہے حالانکہ ہر شئے میں عین ایک ہی ہے جیسے کہ اشاعرہ کہتے ہیں کہ تمام عالم جوہر میں ایک دوسرے کا مماثل ہے پس وہی حق تعالیٰ جوہر واحد ہے اور یہ بعینہٖ ہم لوگوں کا کلام ہے کہ عین ایک ہی ہے۔ پھر اشاعرہ فرماتے ہیں کہ عالم اعراض سے مختلف ہے اور یہی ہم لوگوں کا کلام ہے کہ وہ عین واحد صورتوں اور نسبتوں سے مختلف اور کثیر ہے تاکہ باہم ایک دوسرے سے تمیز ہو اور اسی اعتبار سے بولتے ہیں کہ یہ شئے بعینہٖ وہی شئے باعتبار صورت کے نہیں ہے۔ یا باعتبار عرض کے نہیں ہے، یا باعتبار مزاج کے نہیں ہے۔ جس طرح چاہو کہو۔ اور یہ شئے بعینہٖ وہی شئے باعتبار جوہر کے ہے اور اسی سبب سے ہر صورت یا مزاج کی حد میں عین جوہر کو کہتے ہیں پھر ہم کہتے ہیں کہ وہ حق تعالیٰ کے سوا نہیں ہے اور متکلم گمان کرتا ہے کہ جوہر کا مسمی اگرچہ حق ہے لیکن یہ وہ عین حق نہیں ہے جس کو اہل کشف اور تجلی مطلق کہتے ہیں یہ حکمت اس کے لطیف ہونے کی تھی۔ پھر لقمان نے اللہ کی تعریف کی اور فرمایا خبیرٌ یعنے امتحان اور آزمائش کر کے جاننے والا ہے۔ اور اسی کی طرف اس آیت میں اشارہ ہے کہ ولنبلونکم حتیٰ نعلم المجاھدین اور میں تمہارا امتحان کروں گا تاکہ میں مجاہدین کو جان لوں۔ اور اسی کو ذوقی علم کہتے ہیں پس اس میں حق تعالیٰ نے اپنے نفس کو مستفید اور علم حاصل کرنے والا بنایا حالانکہ وہ ہر چیز کو اس

کی اصلی حالت پر جانتا ہے۔ اور میں اس کا انکار نہیں کر سکتا ہوں جس کو حق تعالیٰ نے نفس صریح میں اپنے بارے میں فرمایا ہے اور حق تعالیٰ نے ذوقی علم اور علم مطلق میں فرق بتایا ہے۔ اور حق تعالیٰ کا یہ قول حتیٰ نعلم علم ذوقی قواؤں سے مقیدّ ہے۔ اور اللہ تعالیٰ نے اپنے نفس سے خبر دی ہے کہ وہ بندوں کے قواؤں کا عین ہے اور وہ اس حدیث میں ہے جس میں فقط حق تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ کنت سمعہ و بصرہ و لسانہ و رجلہ و یدہ لا میں اس کا سامعہ اور باصرہ اور زبان اور ہاتھ اور پیر ہوتا ہوں اور سامعہ بھی بندوں کی قوتوں سے ایک قوت ہے اور باصرہ بھی بندہ کی ایک قوت ہے اور زبان بندہ کا ایک عضو ہے اور ایسے ہی ہاتھ پاؤں بھی اس کے عضو ہیں اور حق تعالیٰ کی تعریف صرف انھیں قواؤں پر منحصر نہیں ہے اس لئے اعضاء ذکر کیا ہے بلکہ بندہ سوائے ان اعضاء اور قوتوں کے دوسری چیز نہیں ہے اور عبد کے مسمی کا جو عین ہے وہی حق ہے اور عین عبد باعتبار عبدیت کے مولا نہیں ہے کیونکہ نسبتیں ایک دوسرے سے بذاتہٖ متمیز ہیں اور منسوب الیہ یعنی حق تعالیٰ متمیز نہیں ہے کیونکہ تمام نسبتوں میں یہاں حق تعالیٰ کے سوائے دوسرا نہیں ہے پس حق تعالیٰ عین واحد ہے اور اس میں نسبتیں اور اضافات اور اسماء اور صفات بہت ہیں۔ اور حضرت لقمان کی تمام و کمال حکمت یہ تھی کہ انھوں نے اپنے صاحبزادہ کی تعلیم کے لئے اس آیت میں ان اسموں لطیف اور خبیر کو بیان کیا جن دونوں سے اللہ نے اپنا نام رکھا ہے اور اگر ان دونوں کو لفظ کون سے وہ بیان فرماتے جس کے معنی وجود کے ہیں اور یوں فرماتے کہ کان اللہ لطیفاً خبیراً تو یہ حکمت نہایت ہی اکمل اور اکمل اور بہت ہی بلیغ ہوتی۔

لیکن اللہ نے لقمان علیہ السلام کے قول کو جیسا انھوں نے کہا تھا ویسا ہی انھیں کے مطلب کے موافق حکایت فرمایا اور اس پر کچھ نہیں بڑھایا۔ اگرچہ یہ قول کان اللہ لطیف خبیر آیت میں اللہ کا قول معلوم ہوتا ہے لیکن جب اللہ نے

جانا کہ اگر لقمان علیہ السلام اس حکمت میں پورا کلام کرتے تو ضرور اس کو بطور تتمہ کے بیان کرتے تو اسی واسطے اللہ نے اس کو بڑھایا اور یہ قول ان تک مثقال حبۃ من خردلٍ اس ذی جان کے لئے ہے جس کے لئے یہ غذا ہے اور وہ سوائے اس چھوٹی چیونٹی کے دوسری چیز نہیں ہے جو اس آیت میں ذرہ کی لفظ سے مذکور ہے۔ فمن یعمل مثقال ذرۃٍ خیراً یرہ و من یعمل مثقال ذرۃٍ شرا یرہ جو کوئی ایک ذرہ کے برابر نیکی کرتا ہے تو وہ اس کو دیکھے گا اور جو کوئی ایک ذرہ کے برابر برائی کرتا ہے تو وہ اس کو بھی دیکھے گا۔ پس وہ شئے غذا کرنے والی بہت چھوٹی ہے اور دانہ رائی اس کی غذا بھی تھوڑی ہے اور اگر کوئی چیز اس سے بھی تھوڑی اور حقیر ہوتی تو اللہ اس کو بیان فرماتا چنانچہ قرآن میں اللہ فرماتا ہے ان اللہ لا یستحیی ان یضرب مثلاً ما بعوضۃ۔ اللہ تعالیٰ مچھر کی ایسی حقیر چیز کے مثل مارنے سے شرماتا نہیں ہے۔ پھر جب اللہ نے جانا کہ یہاں بعض چیزیں مچھر سے بھی زیادہ چھوٹی اور حقیر ہیں تو اسی واسطے اللہ نے فرمایا کہ فما فوقھا پھر جو چیز کہ اس سے زیادہ چھوٹی اور حقیر ہو یہ بھی اللہ ہی کا قول ہے اور جو سورۃ اذا زلزلت الارض میں ہے وہ بھی اسی کا قول ہے تم اس کو معلوم کرو اور ہم جانتے ہیں کہ اللہ نے ذرہ یعنی چیونٹی پر اس واسطے کفایت کی کہ یہاں کوئی دوسری چیز اس سے زیادہ چھوٹی نہیں ہے اور اللہ نے یہاں چیونٹی کو مبالغہ کی راہ سے ذکر کیا ہے واللہ اعلم۔ خدا کو علم ہے۔ اور ابن کے لفظ میں پیار اور شفقت کے سبب سے تصغیر کیا ہے اور اسی واسطے لقمان نے اپنے بیٹے کو ان باتوں کی وصیت کی ہے کہ ان پر عمل کرنے سے سعادت دارین حاصل ہو۔ اور آپ نے وصیت میں شرک سے منع فرمایا ہے کہ ان لا تشرک باللہ ان الشرک لظلم العظیم اللہ کے ساتھ کسی کو شریک نہ کر کیونکہ شرک بہت بڑا ظلم ہے اور مظلوم ذات احدیت ہے جس کی شرکت تقسیم کرتا ہے۔ اور اس سے وہ اس کا وصف کرتا ہے حالانکہ عین واحد ہے اور وہ

حق تعالیٰ کے ساتھ اس کے عین کو شریک کرتا ہے اور یہ حد درجہ کی جہالت ہے۔ اور اس کا سبب یہ ہے کہ جب کوئی شخص کسی چیز کو اچھی طرح نہیں جانتا ہے اور نہ اس کی حقیقت سے اچھی طرح واقف ہوتا ہے تو جب عین واحد میں اس کے نزدیک صورتیں مختلف ہوں گی اور وہ عین واحد میں صورتوں کے اختلاف سے واقف نہیں ہے تو وہ اسی مقام احدیت میں ایک صورت کو دوسری کا شریک بنائے گا اور عین واحد کو ہر صورت کے لئے جزا قرار دے گا اور شریک میں معلوم ہے کہ جو امر کہ ایک شئے خاص ہے وہ عین دوسری شئے میں ہے جس میں وہ اس سے مشارک ہے اور اس میں شرکت کا فعل واقع ہوتا ہے کیونکہ وہ شئے دوسرے کے لئے بھی ہے اور یہاں نفس الامر میں شریک ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک اپنے اپنے حصہ پر ہیں جوان میں کہا گیا ہے کہ ان دونوں میں ایک شئے میں مشارکت ہے۔ اور اس شرکت کا سبب شرکت مشاعی ہے جو منقسم نہیں ہے اور ایک دوسرے سے ملی ہوئی ہے۔ اور اگرچہ ان دونوں میں مشاعت اور شرکت ہے لیکن ایک کا تصور اور اختیار مشاعت اور اشتراک کو دور کرتا ہے قل ادعوا اللّٰہ او ادعوا الرحمٰن کہو (اے محمدؐ) کہو کہ اللہ کو پکارو یا رحمٰن کو پکارو۔ اور یہی آیت اس مسئلہ احسان کی جان ہے۔

---

٢٤ ـ فص حكمة إمامية في كلمة هارونية

اعلم أن وجود هارون عليه السلام كان من حضرة الرحموت بقوله تعالى «ووهبنا له من رحمتنا» يعني لموسى «أخاه هارون نبياً». فكانت نبوته من حضرة الرحموت فإنه أكبر من موسى سِنّاً، وكان موسى أكبر منه نبوّة. ولما كانت نبوّة هارون من حضرة الرحمة، لذلك قال لأخيه موسى عليهما السلام «يابن أمّ» فناداه بأمه لا بأبيه إذ كانت الرحمة للأم دون الأب أوفر في الحكم. ولولا تلك الرحمة ما صبرت على مباشرة التربية. ثم قال «لا تأخذ بلحيتي (٨٨-أ) ولا برأسي ولا تشمت بي الأعداء». فهذا كله "نفَس" من أنفاس الرحمة. وسبب ذلك عدم التثبت في النظر فيما كان في يديه من الألواح التي ألقاها من يديه. فلو نظر فيها نظر تثبت لوجد فيها الهدى والرحمة. فالهدى بيان ما وقع من الأمر الذي أغضبه مما هو هارون بريء منه. والرحمة بأخيه، فكان لا يأخذ بلحيته برأى من قومه مع كبره وأنه أسن منه. فكان ذلك من هارون شفقة على موسى لأن نبوة هارون من رحمة الله، فلا يصدر منه إلا مثل هذا. ثم قال هارون لموسى عليهما السلام «إني خشيت أن تقول فرقت بين بني إسرائيل» فتجعلني سبباً في تفرقهم فإن عبادة العجل فرقت بينهم، فكان منهم من عبده اتباعاً للسامري وتقليداً له، ومنهم من توقف عن عبادته حتى يرجع موسى إليهم فيسألونه في ذلك. فخشي هارون أن ينسب ذلك الفرقان بينهم إليه، فكان موسى أعلم بالأمر من هارون لأنه علم ما عبده أصحاب العجل، لعلمه بأن الله قد قضى أ لا يعبد إلا إياه: وما حكم الله بشيء إلا وقع. فكان عتب موسى أخاه هارون لما وقع الأمر في إنكاره وعدم اتساعه. فإن العارف من يرى الحق في كل شيء، بل يراه عين كل شيء. فكان موسى يربي هارون تربية علم وإن كان أصغر منه في السن. ولذا لما قال له هارون ما قال، رجع إلى السامري

فقال له « فما خطبك (٨٨ ـ ب) يا سامري » يعني فيما صنعت من عدولك إلى صورة العجل على الاختصاص ، وصنعك هذا الشبح من حلي القوم حتى أخذت بقلوبهم من أجل أموالهم . فإن عيسى يقول لبني إسرائيل « يا بني إسرائيل قلب كل إنسان حيث ماله » فاجعلوا أموالكم في السماء تكن قلوبكم في السماء » وما سمي المال مالاً إلا لكونه بالذات تميل القلوب إليه بالعبادة . فهو المقصود الأعظم المعظم في القلوب لما فيها من الافتقار إليه . وليس للصور بقاء ، فلا بد من ذهاب صورة العجل لو لم يستعجل موسى بحرقه . فغلبت عليه الغيرة فحرقه ثم نسف رماد تلك الصورة في اليم نسفاً ، وقال له « انظر إلى إلهك » فسماه إلهاً بطريق التنبيه للتعليم ، لما علم أنه بعض المجالي الإلهية : « لأحرقنه » فإن حيوانية الإنسان لها التصرف في حيوانية الحيوان لكون الله سخرها للإنسان ، ولا سيما وأصله ليس من حيوان ، فكان أعظم في التسخير لأن غير الحيوان ماله إرادة بل هو بحكم من يتصرف فيه من غير إبائه . وأما الحيوان فهو ذو إرادة وغرض فقد يقع منه الإباءة في بعض التصريف : فإن كان فيه قوة إظهار ذلك ظهر منه الجموح لما يريده منه الإنسان ، وإن لم يكن له هذه القوة أو يصادف غرض الحيوان انقاد مذللاً لما يريده منه ، كما ينقاد مثله لأمر فيما رفعه الله به — من أجل المال الذي يرجوه منه — المعبر عنه في بعض (٨٩ ـ ا) الأحوال بالأجرة في قوله « ورفعنا بعضكم فوق بعض درجات ليتخذ بعضكم بعضاً سخرياً » . فما يتسخر له من هو مثله إلا من حيوانيته لا من إنسانيته : فإن المثلين ضدان ، فيسخره الأرفع في المنزلة بالمال أو بالجاه بإنسانيته ويتسخر له ذلك الآخر — إما خوفاً أو طمعاً — من حيوانيته لا من إنسانيته : فما تسخر له من هو مثله ألا ترى ما بين البهائم من التحريش لأنها أمثال ؟ فالمثلان ضدان ، ولذلك قال ورفع بعضكم فوق بعض درجات : فما هو معه في درجته . فوقع التسخير من أجل الدرجات . والتسخير على قسمين : تسخير مراد للمسخر ، اسم فاعل قاهر في تسخيره لهذا الشخص المسخر كتسخير السيد لعبده وإن كان مثله في الإنسانية ، وكتسخير السلطان

لرعاياه ، وإن كانوا أمثالاً له فيسخرهم بالدرجة . والقسم الآخر تسخير بالحال كتسخير الرعايا للملك القائم بأمرهم في الذب عنهم وحمايتهم وقتال من عاداهم وحفظه أموالهم وأنفسهم عليهم . وهذا كله تسخير بالحال من الرعايا يسخرون في ذلك مليكهم ، ويسمى على الحقيقة تسخير المرتبة . فالمرتبة حكمت عليه بذلك . فمن الملوك من سعى لنفسه ، ومنهم من عرف الأمر فعلم أنه بالمرتبة في تسخير رعاياه ، فعلم قدرهم وحقهم ، فآجره الله على ذلك أجر العلماء بالأمر على ما هو عليه (٨٩ ب) وأجر مثل هذا يكون على الله في كون الله في شئون عباده . فالعالَم كله مسخَّر بالحال من لا يمكن أن يطلق عليه أنه مسخَّر . قال تعالى «كلَّ يوم هو في شأن» . فكان عدم قوة إرداع هارون بالفعل أن ينفذ في أصحاب العجل بالتسليط على العجل كما سُلِّط موسى عليه حكمةً من الله تعالى ظاهرة في الوجود ليُعْبَد في كل صورة . وإن ذهبت تلك الصورة بعد ذلك فما ذهبت إلا بعد ما تلبست عند عابدها بالألوهية . ولهذا ما بقي نوع من الأنواع إلا وعبد إما عبادة تأله وإما عبادة تسخير . فلا بد من ذلك لمن عقل وما عبد شيء من العالم إلا بعد التلبس بالرفعة عند العابد والظهور بالدرجة في قلبه : ولذلك تسمى الحق لنا برفيع الدرجات ، ولم يقل رفيع الدرجة . فكثَّر الدرجات في عين واحدة . فإنه قضى أ'لا يعبد إلا إياه في درجات كثيرة مختلفة أعطت كل درجة مجلى إلهياً عُبِدَ فيها . وأعظم مجلى عُبِدَ فيه وأعلاه « الهوى » كما قال « أفرأيت من اتخذ إلهه هواه » وهو أعظم معبود ، فإنه لا يعبد شيء إلا به ، ولا يعبد هو إلا بذاته ، وفيه أقول :

وحق الهوى إن الهوى سبب الهوى ولولا الهوى في القلب ما عُبِدَ الهوى

ألا ترى علم الله بالأشياء ما أكمله ، كيف تمم في حق من عبد هواه واتخذه إلهاً فقال « وأضله الله على علم » والضلالة الحيرة : وذلك أنه لما رأى هذا العابِدُ (٩٠ ا) ما عَبَدَ إلا هواه بانقياده لطاعته فيما يأمره به من عبادة من عبده من الأشخاص ، حتى إن عبادته لله كانت عن هوى أيضاً ، لأنه لو

لم يقع له في ذلك الجناب المقدس هوى – وهو الإرادة بمحبة – ما عبد الله ولا آثره على غيره . وكذلك كل من عبد صورة ما من صور العالم واتخذها إلهاً ما اتخذها إلا بالهوى . فالعابد لا يزال تحت سلطان هواه . ثم رأى المعبودات تتنوع في العابدين ، فكل عابد أمراً ما يكفّر من يعبد سواه ؛ والذي عنده أدنى تنبه يحار لاتحاد الهوى ، بل لأحدية الهوى ، فإنه عين واحدة في كل عابد . « فأضله الله » أي حيّره « على علم » بأن كل عابد ما عبد إلا هواه ولا استعبده إلا هواه سواء صادف الأمر المشروع أو لم يصادف . والعارف المكمل من رأى كل معبود مجلى للحق يعبد فيه ، ولذلك سمّوه كلهم إلهاً مع اسمه الخاص بحجر أو شجر أو حيوان أو إنسان أو كوكب أو ملك . هذا اسم الشخصية فيه . والألوهية مرتبة تخيل العابد له أنها مرتبة معبوده وهي على الحقيقة مجلى الحق لبصر هذا العابد المعتكف على هذا المعبود في هذا المجلى المختص . ولهذا قال بعض من عرف مقالة جهالة « ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى » مع تسميتهم إياهم آلهة حتى قالوا « أجعل الآلهة إلهاً واحداً إن هذا الشيء عجاب » . فما أنكروه بل تعجبوا (٩٠ ب) من ذلك ، فإنهم وقفوا مع كثرة الصور ونسبة الألوهة لها . فجاء الرسول ودعاهم إلى إله واحد يعرف ولا يُشهد ، بشهادتهم أنهم أثبتوه عندهم واعتقدوه في قولهم « ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى » لعلمهم بأن تلك الصور حجارة . ولذلك قامت الحجة عليهم بقوله « قل سموهم » : فما يسمونهم إلا بما يعلمون أن تلك الأسماء لهم حقيقة . وأما العارفون بالأمر على ما هو عليه فيظهرون بصورة الإنكار لما عبد من الصور لأن مرتبتهم في العلم تعطيهم أن يكونوا بحكم الوقت لحكم الرسول الذي آمنوا به عليهم الذي به سُمّوا مؤمنين . فهم عباد الوقت مع علمهم بأنهم ما عبدوا من تلك الصور أعيانها وإنما عبدوا الله فيها لحكم سلطان التجلي الذي عرفوه منهم ، وجهله المنكِرُ الذي لا علم له بما تجلى ، ويستره العارف المكمل من نبي ورسول ووارث عنهم . فأمرهم بالانتزاح عن تلك الصور لما انتزح عنها رسول الوقت

اتباعاً للرسول طمعاً في محبة الله إيام بقوله « قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني
يحببكم الله » . فدعا إلى إله يُصْمَد إليه ويُعْلَم من حيث الجملة ، ولا يشهد
ولا تدركه الأبصار » ، بل « هو يدرك الأبصار » لِلُطفه وسريانه
في أعيان الأشياء . فلا تدركه الأبصار كما أنها لا تدرك أرواحَها المدبرةَ
أشباحَها وصورَها الظاهرة . « وهو اللطيف الخبير » (٩١ ١٠) والخبرة
ذوق ، والذوق تجلٍ ، والتجلي في الصور . فلا بد منها ولا بد منه ؛
فلا بد أن يعبده من رآه بهواه إن فهمت « وعلى الله قصد السبيل .

چوبیسویں حکمت

امامیہ کی فص کلمۂ ہارونیہ

کلمۂ ھارونیہ کو امامیہ سے مخصوص کرنے کی وجہ یہ ہے۔ کہ ہارون علیہ السلام ان لوگوں کے امام تھے۔ جو درویشی میں امام سمجھے جاتے تھے۔

امام خلیفہ کا بھی لقب ہوتا ہے۔ حضرت موسٰے نے حضرت ہارون کو اپنا خلیفہ بنایا تھا۔ خود ہارون علیہ السلام نے بھی اپنے منصب امامت کی صراحت فرمائی۔ جب قوم سے یہ فرمایا کہ تم میری پیروی کرو اور میرے حکم کی اطاعت کرو۔ خلافت کی دو قسمیں ہیں۔ اول خلافت مقیدہ جس کو امامت بالواسطہ بھی کہتے ہیں۔ جیسے کہ خلفائے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بالواسطہ امامت حاصل ہے۔ مگر حضور صلے اللہ علیہ وسلم کو خلافت مطلقہ یا امامت مطلقہ حاصل ہے۔ مطلقہ سے یہ مراد ہے کہ خلیفہ یا امام کے درمیان اور خدا کے درمیان کوئی واسطہ نہ ہو۔ بلا واسطہ یہ خلافت خدا سے ملی ہو۔ اسی تقدم اور تحکم کا نام امامت ہے۔ موسٰی علیہ السلام کا درجہ خلافت ہارون علیہ السلام کے مقابلہ میں اعلیٰ ہے۔ اس لئے موسٰی علیہ السلام کی خلافت یا امامت کو مطلق کہنا چاہیئے۔ اور ہارون علیہ السلام کی امامت کو مقید سمجھنا چاہیئے۔ البتہ ہارون علیہ السلام کو دوہری خلافت حاصل ہے۔ پہلی خلافت تو موسٰے علیہ السلام سے ملی ہے۔ اور دوسری خلافت وہ ہے جو ہر نبی کو اللہ کی طرف سے ملتی ہے

اس کے درجات میں اختلاف ہے۔ شیخ اکبرؒ کے نزدیک خلافت کاملہ صرف ان نفوس کے لئے مخصوص ہے جو عارفین کاملین ہیں اور خلافت میں اختلاف مدارج پایا جاتا ہے۔ جو درجات معرفت کی بنا پر مختلف ہیں۔

یہ فص مسئلہ عبادت اور مسئلہ الوہیت کی حقیقت پر مبنی ہے۔ شیخؒ نے اس فص میں دینی وحدت و دینی وسعت کی تشریح فرمائی ہے۔ عبادت کے سلسلہ میں وہ فرماتے ہیں۔ کہ عبادت کی اساس معبود کی محبت پر قائم ہے۔ معبود دراصل وہی ہے جو محبوب ہے۔ حقیقت میں جو معبود ہے وہی حقیقت میں محبوب ہے۔ اور وہ اللہ ہے ہر ایک معبود کی صورت میں اس کی جلوہ گری ہے۔ ہر معبود اسی کے جمال کا آئینہ ہے۔ ہر معبود اسی کی صورتوں میں سے ایک صورت ہے۔ چاہے نام کتنے ہی مختلف کیوں نہ ہوں۔ چاہے صفات کتنے ہی مختلف کیوں نہ ہوں۔ ہر صفت میں ہر صورت میں ہر شکل میں اللہ ہی کی تجلّی ہے۔ وہی تجلی پوجی جارہی ہے۔ مگر تجلّی کسی نہ کسی صورت میں ہوتی ہے۔ صورت پرست تجلی کا مشاہدہ کرے یا نہ کرے۔ وہی معبود ہے۔ وہی محبوب ہے۔ جاہل اس راز کو نہیں جانتا۔ اس لئے وہ یہ بھی نہیں جانتا کہ وہ جس چیز کو غیر خدا سمجھ کر پوج رہا ہے۔ عبادت کر رہا ہے۔ اس کا وہ معبو حقیقت میں غیر خدا نہیں ہے۔ بلکہ عین خدا ہے۔ لاعلمی سے وہ خدا ہی کو خدا کا شریک ٹھہراتا ہے۔ ورنہ عالم وجود میں سوائے خدا کے کچھ بھی موجود نہیں ہے۔ تو معبود غیر اللہ کہاں سے آئے گا۔ یہ جاہل حقیقت میں خدا ہی کی عبادت کر رہا ہے۔ اللہ تعالےٰ فرماتا ہے کہ یہ تیرے رب کا قطعی فیصلہ ہے کہ تم عبادت صرف اسی کی کرو۔ اور یہ فیصلہ جو قطعی ہے اسی کا نام قضا ہے۔ اسی کا نام قدر ہے۔ کوئی اس فیصلہ کو بدل نہیں سکتا۔ کوئی اس فیصلہ کو ٹال نہیں سکتا۔ کوئی اس فیصلہ سے منحرف نہیں ہو سکتا۔ اس کلمۂ الٰہی کی روشنی میں غیر اللہ کی عبادت محال ہے۔ اگر غیر اللہ کی عبادت کا امکان تسلیم کیا جائے تو قضائے الٰہی اور

تقدیرِ الٰہی کے پھر کوئی معنی باقی نہیں رہ سکتے۔ اس آیتِ مبارکہ سے تو قطعی طور پر ثابت ہو گیا کہ معبودین ممکنہ میں سے کوئی معبود بھی غیر خدا نہیں ہے۔ اس لئے معبودین ممکنہ کے عابدین بھی حقیقت میں خدا ہی کے عابد ہیں۔ اگر یہ صورت تسلیم نہ کی جائے تو اس کا مقصد ظاہر نہ ہوگا۔ کہ عبادت صرف خدا ہی کی ہوگی۔ کیوں کہ دنیا میں بے شمار معبودین ممکنہ پوجے جا رہے ہیں۔ ان کی عبادت ہو رہی ہے۔ پھر خدا کا یہ قطعی فیصلہ کہ عبادت صرف میری ہوگی۔ کس اعتبار سے صحیح ہوگا؟

اس فص میں موسیٰ علیہ السلام سے مراد وحدت الوجود کی زبان ہے جو حقیقت امر کی ترجمان ہے۔ ہارون علیہ السلام کو وحدت الوجود کی معرفت میں حضرت موسیٰ سے کم حصہ ملا۔ اس لئے انہوں نے گوسالہ پرستوں پر تکفیر کی۔ کیوں کہ وہ گوسالہ کی عبادت کرتے تھے۔ موسیٰ علیہ السلام نے گوسالہ کے راز پر انہیں مطلع کیا اور عبادت مطلقہ کے معنی انہیں تعلیم دیئے۔

موسیٰ علیہ السلام نے بچھڑے کے پجاریوں پر کوئی تکفیر نہیں فرمائی۔ مگر صرف اس حیثیت سے کہ انہوں نے معبود مطلق کو بچھڑے کی صورت میں مقید قرار دے دیا تھا۔ کیوں کہ معبود مطلق محصور اور محدود ہونے سے انکار کرتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ ہر چیز کا عین ہے۔ جس کی عبادت کی جاتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ صرف کسی ایک ہی چیز کا عین نہیں ہے جس کو ایک ہی صورت میں پوجا جائے۔ موسیٰ علیہ السلام نے اپنے بھائی ہارون علیہ السلام کو اس بھید کی طرف تنبیہ فرمائی جب کہ ان کے اوپر آپ غصہ ہوئے۔ ان کی ڈاڑھی اور سر کے بال پکڑے۔ پھر آپ نے چاہا کہ ایک دوسرے بھید کی طرف بھی رہنمائی فرمائیں۔ جو ہارون علیہ السلام سے اور بنی اسرائیل سے چھپا ہوا تھا۔ آپ نے سامری سے اس بچھڑے کے متعلق سوال کیا جو اس نے گوشت پوست کے بچھڑے کے بدلے سونے

کا بنایا تھا۔ حقیقت میں یہی وہ بھید تھا جو ہر معبود کی عبادت میں کارفرما ہوتا ہے۔ اور یہ بھید حُب اور میلان کی خاطر ہے۔ سامری بھی شاید اس بات کو جانتا تھا کہ سونا قلوب انسانی کے لئے سب سے زیادہ محبوب چیز ہے۔ اس لئے اس نے سونے کا بچھڑا بنایا کیونکہ سونا قلوبِ انسانی کے لئے مقصودِ اعظم کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس لئے جس چیز کی طرف لوگوں کے قلوب مائل تھے۔ وہی چیز ان کے لئے محبوب ہو گئی تھی۔ وہی چیز ان کے لئے معبود ہو گئی تھی۔

موسےٰ علیہ السّلام نے بچھڑے کو جلا ڈالا۔ اور اس کی خاک کو دریا میں پھینک دیا۔ یہ اس راز کی طرف تنبیہ تھی۔ کہ عبادت صرف حق تعالےٰ کی ہوگی جو تمام صورتوں کا عین ہے۔ کسی صورتِ مقید میں اس کو معبود قرار دینا دوسری صورتوں سے اس کی نفی کرنا ہے۔ اور یہ انتہائی جہل ہے۔ موسیٰ علیہ السّلام اگر اس بچھڑے کی صورت کو فنا نہ کرتے تو بھی آخر کار وہ صورت فنا پذیر تھی۔ بچھڑے کو جلانے سے یہ مراد ہے کہ تمام صورتیں ذاتِ واحد میں فنا ہیں۔ بچھڑے سے مراد وجود کی وہ صورت ہے جو محدود ہے۔ اور دریا سے مراد دریائے ذات ہے۔ جو غیر محدود ہے۔ جس میں اسماء وصفات کی سب صورتیں غرق ہیں۔ اور غرق اور غرق دونوں راز ہیں۔

موسےٰ علیہ السّلام نے بچھڑے کو اپنا مسخر کیا۔ اس کو جلایا۔ اس کی خاک کو دریا میں پھینکا۔ حالانکہ ممکن ہونے میں دونوں برابر تھے۔ شیخ فرماتے ہیں کہ ایک دوسرے کے مثل بھی ہوں۔ تو اعلیٰ درجے والا ادنیٰ درجے والے کو مسخر کر لیتا ہے۔ انسان اپنے مثل انسان کو مسخر کر لیتا ہے۔ لیکن انسان کو انسان کس طرح مسخر کر لیتا ہے۔ سوال تو یہ ہے۔

انسان دو طبیعت رکھتا ہے۔ ایک طبیعت انسانی دوسری طبیعت

حیوانی پہلی طبیعت انسانی جہت ربوبیت ہے۔ وہ جہت کمال سے موصوف ہے۔ اور دوسری طبیعت جہت بشری ہے اور صفت نقص سے منسوب ہے تغیر ہمیشہ کمال کے لئے ہے۔ اور مسخر ہونا ہمیشہ ناقص کے لئے ہے۔ اس سے لازم آیا کہ انسان، انسان کی جہت انسانیت سے مسخر نہیں ہے۔ بلکہ حیوانی جہت سے مسخر ہوتا ہے۔ جو طبیعت حیوانی سے تعلق رکھتی ہے۔ مثلاً مال میں کم ہونا، مرتبے میں کم ہونا عقل میں کم ہونا۔ اور ایسی ہی دوسری جہات جو طبیعت حیوانی سے تعلق رکھتی ہیں وہ انسان کو انسان کے تحت تسخیر کر دیتی ہیں ہر صورت میں تسخیر کرنے والی صفت انسانیت ہے۔ اور مسخر ہونے والی صفت حیوانیت ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ انسان کی حیوانیت کو حیوان کی حیوانیت پر قوت تصرّف حاصل ہے۔ کیوں کہ اللہ نے حیوان کو انسان کا مسخر فرمایا۔ خصوصاً جب کہ اس کی اصل حیوان نہیں بلکہ جمادات ہے۔ تو وہ زیادہ قابل تسخیر اور زیادہ قابل تصرف ہے۔ کیوں کہ غیر حیوان کو غیر حیوان میں ارادہ نہیں ہوتا۔ وہ تو اُس شخص کے تحت تصرف ہوتا ہے جو صاحب ارادہ ہو۔ اور اس کے حکم سے ہرگز سرتابی نہیں کر سکتا۔ حیوان صاحب ارادہ اور صاحب غرض ہوتا ہے۔ وہ سرتابی بھی کرتا ہے بشرطیکہ اس میں اظہار انکار کی قوت ہو۔ اس منزل میں حیوان انسان کے ارادے کے خلاف شرارت اور سرکشی بھی کرتا ہے۔ یا تعمیل حکم میں حیوان کی ذاتی غرض بھی شامل ہو تو رام ہو کر انسان کی اطاعت اختیار کر لیتا ہے۔ یہی حال انسان کا بھی ہے کہ وہ اپنے سے اعلیٰ کی اطاعت کرتا ہے۔ جب کہ اس سے مال ملنے کی امید ہوتی ہے جس کو بعض صورتوں میں اجرت کہتے ہیں۔ جیسا کہ اللہ تعالےٰ فرماتا ہے ہم نے بعض انسانوں کے بعض انسانوں پر درجات بلند کیئے۔ تاکہ بعض بعض کو مزدور بنالے مسخر رکھے، محکوم اپنے جیسے سے مسخر ہوتا ہے تو بلحاظ حیوانیت کے مسخر ہوتا ہے۔ انسانیت کے لحاظ سے مسخر نہیں ہوتا خوف یا

لالچ کی وجہ سے براہ حیوانیت مسخر ہوتا ہے۔ براہ انسانیت مسخر نہیں ہوتا
تسخیر کی دو قسمیں ہیں۔ اوّل تسخیر مراد اس کی تعریف یہ ہے کہ تسخیر کرنے والا
دوسرے کو اپنے ارادے کے ماتحت کر لیتا ہے۔ اگرچہ انسانیت میں وہ اس
کے مثل ہی کیوں نہ ہو۔ جیسے آقا کا اپنے غلام کو مسخر کر لینا۔ بادشاہ کا رعایا
کو زیر فرمان کر لینا۔ اگرچہ انسانیت میں دونوں ایک دوسرے کے مثل ہیں
مگر انسانیت کے درجے میں دونوں مثل نہیں ہیں۔ آقا اور سلطان کا درجہ بلند ہے درجہ کی
بلندی سے آقا غلام اور بادشاہ رعایا کو مسخر کر لیتے ہیں۔ دوسری تسخیر، تسخیر حال ہے۔

تسخیر حال: جیسے رعایا بادشاہ کو اپنا مسخر کر لیتی ہے۔ وہ ان
کے نظام کا ذمہ دار ہوتا ہے۔ ان سے خطرات کو دور
کرتا ہے۔ دشمن کے حملے سے محفوظ کرتا ہے۔ ان کے جان و مال کی حفاظت
کرتا ہے۔ یہ سب رعایا کی تسخیر حال ہے خواہ رعایا منہ سے کچھ نہ کہے۔ مگر
بادشاہ کو وہ مسخر کر لیتی ہے۔ غور سے دیکھا جائے تو یہ تسخیر حال ہی تسخیر مرتبہ ہے
رعایا کے مرتبہ کا یہی اقتضاء ہے۔ اور اس کا یہی حکم ہے۔ بعض بادشاہ خود
غرض ہوتے ہیں۔ صرف اپنے لئے بادشاہت کرتے ہیں۔ بعض بادشاہ حقیقت
شناس ہوتے ہیں۔ رعایا کے حقوق کا خیال رکھتے ہیں۔ اور ان کی قدر کرتے ہیں۔
اللہ تعالیٰ ان کو اتنا ہی اجر عطا کرتا ہے جتنا حقیقت شناس علماء کو عطا کرتا
ہے۔ اللہ تعالیٰ بندوں کے تمام کاموں کا متکفل ہے۔ اللہ والے علماء اور
بادشاہ بندوں پر شفیق اور مہربان ہوتے ہیں۔ تو اس لئے ہوتے ہیں کہ اللہ
نے ان کو اپنی رأفت کا مرکز بنایا ہے۔ یہ اللہ کو جاننے والے بندے اللہ پاک
کی ذات کو اپنے حسب حال اور مسخر کر لیتے ہیں جس پر لفظ تسخیر کا اطلاق نہیں ہوتا
نہ کوئی اس کے متعلق لفظ تسخیر زبان پر لا سکتا ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے

كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ ط

چوبیسویں حکمت

ترجمہ

امامیہ کی فص کلمۂ ہارونیہ

جاننا چاہیئے کہ حضرت ہارون علیہ السلام کا وجود حضرت رحمت سے ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ ووھبنالہ من رحمتنا اخاہ ھارون نبیاً۔ اور میں نے اپنی رحمت سے موسیٰؑ کے لئے ان کے بھائی ہارون کو نبوت بخشی۔ اس واسطے ان کی نبوت حضرت رحمت سے ہوئی اور حضرت ہارون موسیٰؑ سے سن میں بڑے تھے اور حضرت موسیٰؑ ہارونؑ سے نبوت میں بڑے تھے اور جب حضرت ہارون کی نبوت بارگاہ رحمت سے تھی تو اسی واسطے موسیٰ علیہ السلام نے اپنے بھائی سے فرمایا کہ ابنِ ام اے میرے ماں کے بیٹے کیونکہ حضرت موسیٰؑ نے ان کو ماں کی جہت سے پکارا اور باپ کی جہت سے نہیں پکارا کیونکہ رحمت ہمیشہ ماں کی طرف سے حکماً زیادہ ہوتی ہے بہ نسبت باپ کی طرف سے اور وہ رحمت ماں میں نہ ہوتی تو بچے کی تربیت پر اور اس کی شب و روز کی مباشرت پر وہ صبر نہیں کر سکتی۔ پھر حضرت ہارونؑ نے موسیٰؑ سے فرمایا کہ لاتاخذ بلحیتی ولا براسی ولا تشمت بی الاعداء تم میری ڈاڑھی نہ پکڑو اور میرا سر نہ تھامو اور دشمنوں کو میرے سبب سے خوش نہ کرو۔ پس یہ سب کے انفاس ہیں اور شفقت کے الفاظ میں اس کا سبب یہ ہے کہ حضرت ہارون نے ان اوراقوں پر صبر نہ کیا جو حضرت موسیٰؑ اس کو اپنے دونوں ہاتھوں سے ان میں ڈالتے تھے۔ اور اس بارے میں ان کی نظر ثابت نہ رہی اور اگر وہ اس میں ثابت نظر رہتے تو وہ اس میں رحمت وہدایت کو پاتے۔ اور ہدی اس امر

کا بیان واقع ہوا ہے جو حضرت موسیٰ کو غصّہ دلایا تھا اور حضرت ہارون نے
اس سے اپنی برأت بیان کی اور وہ رحمت حضرت موسیٰ کی اپنے بھائی پر تھی۔
پس حضرت موسیٰ اپنے بھائی کی ریش قوم کے سامنے اسی شفقت و رحمت سے
پکڑتے تھے حالانکہ حضرت ہارون ان سے بڑے تھے اور سن میں زیادہ تھے۔
پس یہ موسیٰؑ کی شفقت اپنے بھائی پر تھی کیونکہ ہارونؑ کی نبوت اللہ کی رحمت سے
تھی۔ پس جو فعل کہ ان سے صادر ہوں گے وہ اسی رحمت کے قبیل سے ہوں گے
پھر حضرت ہارونؑ نے موسیٰ علیہ السلام سے فرمایا کہ انی خشیت ان تقول
فرقت بین بنی اسرائیل۔ میں ڈرا کہ تم نے بنی اسرائیل میں تفرقہ ڈالا اور
ان کے تفرقہ کا سبب مجھے بتاؤ کیونکہ گائے کے بچّہ کی عبادت نے ان میں تفرقہ
ڈالا تھا اور بعض ان میں ایسے لوگ تھے کہ جو اس کو محض سامری کی تقلید اور
پیروی پر پوجتے تھے اور بعض اس کی عبادت سے موسیٰؑ کے لوٹنے تک توقف
کئے تھے تاکہ وہ لوگ ان سے اس کی عبادت کے بارے میں پوچھیں۔ اور حضرت
ہارونؑ ان کے تفرقہ اور تغایر کو اپنی طرف منسوب کرنے سے ڈرے اور
حضرت موسیٰؑ اس امر میں ہارونؑ سے زیادہ عالم تھے کیونکہ وہ جانتے تھے کہ
اصحاب عجل نے اصل میں گائے کی عبادت نہیں کی ہے اور آپ جانتے تھے
کہ اللہ کا قضا و قدر ہو گیا ہے کہ سوائے اس کے اور دوسرے کی عبادت نہ
کی جائے اور جس چیز کا اللہ حکم کر چکا ہے وہ ضرور ہی واقع ہو گا۔ پس حضرت
موسیٰ نے اپنے بھائی پر اسی واسطے عتاب کیا کہ یہ امر ان سے انکار سے واقع ہوا
اور ان کے قلب میں اس کی وسعت نہ ہو سکی۔ کیونکہ عارف وہ ہے جو حق تعالیٰ
کو ہر شئے میں دیکھے بلکہ وہ حق تعالیٰ کو ہر چیز کا عین دیکھے اور اگرچہ حضرت موسیٰؑ
سن میں ان سے چھوٹے تھے لیکن یہ ان کی تربیت کرتے تھے اور اسی واسطے
جب ہارون علیہ السلام نے ان سے جو کچھ کہا اس کو کہہ چکے تو حضرت موسیٰؑ
سامری کی طرف رجوع ہوئے اور سامری سے آپ نے فرمایا کہ فما خطبک

یاسامری۔ اے سامری اب تیرا کیا حال ہے یعنی اس مخصوص صورت عجل میں وسیع نعمت سے تیرے عدول کرنے کا کیا سبب ہے اور اسی مقید صورت میں اس کو بنانے سے تیرا کیا حال ہے۔ اور جب تو نے اس صورت کو ان کے آرائش کی چیزوں اور قوم کے زیوروں سے بنایا تو تو نے ان کے دلوں سے ان کے بے بہا مال کو چھین لیا کیونکہ عیسیٰ علیہ السلام بنی اسرائیل سے فرماتے ہیں کہ اے بنی اسرائیل ہر انسان کا قلب اس کے مال کی حیثیت میں ہے تو تم لوگ اپنے مال و متاع کو آسمانوں میں رکھو۔ تمہارے قلوب آسمانوں میں رفعت و تمکین پائیں گے اور مال کا نام مال اس واسطے ہوا کہ قلب کو بالذات اُدھر عبادت کا میلان ہوتا ہے اور دلوں میں عظیم مقصود یہی ہے کیونکہ اس میں مال کی طرف افتقار اور حاجت پائی جاتی ہے اور صورت کی بقاء نہیں ہے۔ اور اگر حضرت موسیٰ پر غیرت غلبہ نہ کرتی اور آپ اس کے جلانے میں جلدی نہ کرتے تو بھی اس کی صورت چلی جاتی کیونکہ صورت کا جانا ضروری امر ہے پھر حضرت موسیٰؑ نے اس کو جلایا اور اس کی خاک کو دریا میں اوڑایا اور سامری سے فرمایا کہ دیکھ تو اپنے خدا کو دیکھ اور آپ نے اس کو خدا کہنے سے اس کے تعظیم و تکریم کی تنبیہ فرمائی کیونکہ آپ جانتے تھے کہ یہ بھی مظاہر الٰہی سے ایک مظہر ہے اور آپ نے فرمایا کہ لاحرقنہ کیونکہ انسان کی حیوانیت کو حیوان کی حیوانیت میں تصرف اور حکم ہے اسی واسطے اللہ نے حیوان کو انسان کا مسخر بنایا اور علی الخصوص ایسی چیز میں جس کا اصل حیوان نہیں ہے۔

پس عجل مصنوعی انسان کا زیادہ مسخر ہوگا کیونکہ وہ حیوان نہیں ہے تاکہ اس کو تسخیر اور تابعیت سے انکار صحیح ہو بلکہ وہ ایسے کے حکم میں ہے جس میں بغیر انکار کے تصرف ہوتا ہے اور حیوان کو ارادہ اور غرض ہوتی ہے تو اس لئے اُس سے بعض تصرفات میں انکار واقع ہوتا ہے اور جب حیوان میں انکار ظاہر کرنے کی قوت ہوتی ہے تو اس سے اس فعل سے سرتابی ظاہر ہوتی ہے جس کو اُس سے انسان

چاہتا ہے اور جب اس میں یہ قوت نہ ہو یا حیوان کی غرض انسان کی غرض کے موافق ہو تو حیوان اس کا مطیع و منقاد ہوتا ہے۔ اور جو انسان اس سے چاہتا ہے اس کو وہ بجا لاتا ہے جیسے کوئی انسان اپنا ہم جنس اس کے امر کی اطاعت کرتا ہے جس سے اللہ نے اس کو رفعت و منزلت دی ہے۔ اور یہ اطاعت مال کے لئے کرتا ہے جس کی یہ اس سے امید کرتا ہے اور بعض حالات میں اس کو اجرت کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں اور اللہ نے فرمایا کہ ورفع بعضکم فوق بعض درجات لیتخذ بعضکم بعضا سخریا۔ اور اللہ نے تم میں سے ایک کو دوسرے پر درجہ میں رفعت و منزلت دی ہے تاکہ تم میں سے ایک دوسرے کو اپنا مسخر بنائے اور اس کا مثل اس کی حیوانیت سے اس کا مسخر ہوتا ہے اور اس کی انسانیت سے اس کا مسخر نہیں ہوتا ہے کیونکہ دو مثل دو ضد ہیں۔ پس جو کوئی مال و جاہ سے رفیع المنزلت اور عالی مرتبہ ہوتا ہے تو وہ اپنی انسانیت کی جہت سے تسخیر کرتا ہے اور تسخیر ہونے والا حیوانیت کی جہت سے اس کا مسخر ہوتا ہے کیونکہ اس کی تسخیر کا سبب طمع ہوگا یا خوف و طمع ہوگا اور وہ جہت انسانیت سے اس کا مسخر نہیں ہوتا کیونکہ کوئی شخص اپنے ہم مرتبہ اور ہم مثل کا مسخر نہیں ہوتا ہے۔ کیا تم چارپائے اور بہائم میں بغض و عداوت نہیں دیکھتے کیونکہ وہ سب ہم مثل ہیں اور دو مثل دو ضد ہیں۔ اسی سبب سے اللہ نے فرمایا کہ رفع بعضکم فوق بعض درجات اللہ نے بعض کو بعض پر درجوں میں رفعت دی اور مسخر ہونے والا درجہ میں اس کے برابر نہیں ہے۔ پس تسخیر درجوں ہی کے سبب سے واقع ہوئی اور تسخیر کی دو قسمیں ہیں۔ ایک تسخیر کسی غرض و مطلب کے سبب سے ہوتی ہے جو مسخر اسم فاعل سے متعلق ہوتی ہے اور وہ اپنی تسخیر میں اس شخص مسخر پر قہر و غضب کرتا ہے جیسے آقا اور مالک نوکر اور غلام کو تسخیر کرتے ہیں حالانکہ وہ انسانیت میں اس کے مثل ہیں اور جیسے کہ سلطان اور بادشاہ رعایا کو مسخر کرتے ہیں اگرچہ وہ انسان ہونے میں اس کے مثل ہیں لیکن وہ درجہ

کے سبب سے ان کو مسخر کرتا ہے اور دوسری تسخیر حال سے ہوتی ہے جیسے رعایا بادشاہ کو مسخر کرتی ہے جو ان کے امور میں مستعد رہتا ہے اور ان سے ان کی مضرتوں کو دور کرتا ہے اور ان کی حفاظت کرتا ہے اور یہ سب رعایا کی طرف سے تسخیر بالحال ہے اور اس سے وہ بادشاہ کو اپنا مسخر کر لیتے ہیں اور اصل میں اس تسخیر کا نام تسخیر مرتبت ہے۔ پس یہ مرتبہ ہی بادشاہ پر اس کے لئے حکم کرتا ہے اور بعض لوگ اس امر کو جانتے ہیں اس سے وہ سمجھتے ہیں کہ بادشاہ اپنے مرتبہ سے رعایا کی تسخیر میں ہے اور اس سے وہ ان لوگوں کی قدر و منزلت سمجھتے ہیں۔ اور اس سمجھنے سے اللہ تعالیٰ ان کو اس پر وہ اجر دیتا ہے جو اس امر الٰہی کے پورے طور پر جاننے والوں کو اجرت دیتا ہے۔ اور ایسے لوگوں کا اجر اللہ پر واقع ہوتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ ہمیشہ اپنے بندوں کے رفع حوائج میں ہے۔ پس تمام عالم کو اس کو حال سے تسخیر کر رہا ہے لیکن یہ ممکن نہیں ہے کہ اس پر مسخر صیغۂ اسم مفعول کا اطلاق ہو سکے۔ اللہ نے فرمایا کہ کل یوم ھو فی شان ہر روز وہ ایک شان میں ہے۔ اور حضرت ہارون کی فعل قوت کو نہ روکنے اور اصحاب عجل میں اثر نہ کرنے کی یہی حکمت تھی۔ اور حضرت ہارون کی قوت عجل پر ایسی مسلط نہ ہوئی جیسی کہ حضرت موسیٰ کی قوت اس پر مسلط ہوئی اور وہ حکمت یہ تھی کہ اللہ ہی وجود میں ظاہر ہے اور اللہ تعالیٰ کی ہر صورت میں عبادت کی جائے اور ہر صورت اس کے بعد زائل ہو جاتی ہے لیکن جب وہ زائل ہو جاتی ہے تو اپنے عبادت کرنے والوں سے الوہیت کا لباس پہن لیتی ہے۔ اسی واسطے کوئی نوع ایسا باقی نہیں رہا ہے جس کی عبادت نہ ہوئی ہو خواہ وہ عبادت خدائی کی عقیدت پر ہوئی ہو یا تسخیر کے طور پر ہوئی ہو اور عقل والے کے نزدیک یہ ضرور ہے اور عالم میں جن چیزوں کی عبادت کی گئی ہے تو رفعت کا جامہ پہننے کے بعد عابد نے اس کی عبادت کی ہے اور عابد کے قلب میں اس کے مدارج اور منازل ظاہر ہونے کے بعد اس کی عبادت ہوتی ہے اسی واسطے حق تعالیٰ اپنا نام ہم لوگوں سے رفیع الدرجات بیان فرماتا ہے اور رفیع الدرجہ

واحد کا صیغہ نہ فرمایا پس عین واحد میں بے شمار درجے ہیں اور اس کا قضا و قدر ہو چکا ہے کہ مختلف اور غیر متناہی درجوں میں سوائے اس کے کسی دوسرے کی عبادت نہ کی جائے۔ اور ہر درجے نے علیحدہ علیحدہ اپنا مظہر بنایا ہے اور اسی مظہر میں اس درجہ کی عبادت ہوتی ہے اور بہت بڑا اور عالی مظہر جس میں اس کی عبادت ہوتی ہے، ہوا و ہوس ہے چنانچہ اللہ نے فرمایا ہے افرائیت من اتخذ الٰہہ ھواہ۔ کیا تم نے اس کو دیکھا جس نے اپنے ہوا و ہوس کو اپنا خدا بنایا۔ پس بڑا معبود یہی ہے کیونکہ ہر شئے کی اسی کے ذریعہ سے عبادت ہوتی ہے اور ہوا و ہوس کی بذاتہ عبادت ہوتی ہے اور میں اسی میں کہتا ہوں۔

وحق الھوی ان الھوی سبب الھوی	ہوا و ہوس کے حق کی قسم ہے کہ
ولولا الھوی فی القلب عبد الھوی	ہوا و ہوس کا سبب ہے اور اگر قلب میں ہوا نہ ہوتی تو ہوا کی عبادت نہ ہوتی۔

کیا تم نہیں دیکھتے کہ اللہ تعالیٰ کا علم اشیاء کے ساتھ ان لوگوں میں کیسے کامل و مکمل ہے جو اپنے ہوا و ہوس کی عبادت کرتے ہیں اور اس کو اپنا خدا بناتے ہیں۔

پھر اللہ نے فرمایا کہ واضلہ اللہ علے علم اور اللہ نے اس کو علم سے حیرت میں ڈالا کیونکہ ضلال حیرت ہی ہے اور اس کا سبب یہ ہے کہ جب عابد دیکھتا ہے کہ اس نے اپنی ہی ہوا و ہوس کی عبادت کی ہے اور اسی کے حکموں کا مطیع و منقاد ہوا ہے اور اس کی عبادت کے حکموں میں اسی کا عابد ہے جیسے اور اشخاص ہیں تو اس کو تعجب ہوتا ہے اور حیرت میں پڑتا ہے یہاں تک کہ اللہ کی عبادت بھی ہوا سے ہوتی ہے کیونکہ اگر اس جناب پاک میں اس کی ہوا نہ ہو یعنی کسی چیز کی محبت نہ ہو تو اللہ کی عبادت نہ کرے اور نہ اس کو اور چیزوں پر اختیار کرے اور اسی طرح لوگ جو عالم کے کسی ایک صورت کی عبادت کرتے ہیں اور اس کو

اپنا آلہ بناتے ہیں تو ہوا ہی سے اس کو خدا بناتے ہیں۔ پس عابد ہمیشہ اپنے ہوا کے زیر حکومت رہتا ہے پھر جب یہ معبودوں کو دیکھتا ہے کہ وہ عابدوں کے عقیدہ میں نوع بنوع ہیں تو وہ حیران ہو جاتا ہے اور جو کوئی کسی ایک امر کی عبادت کرتا ہے تو وہ اس کے سوا دوسری چیز کی عبادت کرنے والے کو کافر بتاتا ہے۔ اور جس کو تھوڑی بھی عقل وشعور ہے تو وہ نفس ہوا کے اتحاد سے حیرت میں پڑ جاتا ہے بلکہ ہو کی احدیت سے اس کو حیرت ہوتی ہے کیونکہ ہر عابد میں ایک ہی عین ہے فاضلہ اللّٰہ علے اعلم یعنی اللہ نے اس کو علم وشعور پر متحیر کر دیا ہے کیونکہ ہر عابد نے اپنی ہی ہوا کی عبادت کی ہے۔ اور ہوا ہی نے اس سے عبادت کرائی ہے خواہ وہ امر مشروع کے موافق ہو جیسے چار عورتوں سے نکاح کرنا ہے یا وہ امر مشروع کے موافق نہ ہو جیسے غیر کی مملوکہ سے ہوائے نفسانی کو متعلق کرنا ہے اور عارف کامل وہی ہے جو ہر معبود کو حق تعالیٰ کا مظہر جانے اور سمجھے کہ حق تعالیٰ ہی کی عبادت ان میں ہوتی ہے اور اسی سبب سے لوگوں نے ہر مظہر الہی کا نام الہٰ ان کے خاص نام کے ساتھ رکھا ہے اور وہ خاص نام یہ ہیں پتھر یا درخت یا حیوان یا انسان یا ستارہ۔ یہ نام ان کے تشخصات کے اعتبار سے ہیں اور الوہیت حق تعالیٰ کا مرتبہ ہے اور اس معبود خاص کا عابد خیال کرتا ہے کہ یہ اس کے معبود مشخصہ کی شان ہے یا یہ میرے معبود معقیدہ کا مرتبہ ہے۔ اور اصل میں وہ حق تعالیٰ کا مظہر ہے کیونکہ یہ عابد خاص جو اس معبود مختص پر جما ہوا ہے اسی خاص معبود میں نظر کرتا ہے۔ اور اسی سبب سے بعض لوگوں نے کہا جو جہالت کے الفاظ کو پہچان گئے تھے۔ وما نعبدھم الا لیقربونا الی اللّٰہ زلفی۔ اور میں ان لوگوں کی اس جہت سے عبادت کرتا ہوں کہ وہ مجھ کو اللہ تعالیٰ سے بہت قریب کر دیں اور اس سے ملا دیں بلکہ اسی سبب سے ان لوگوں نے کہا کہ اجعل الالہۃ الٰھا واحدا ان ھذا لشئی عجاب کیا ان نے بہت سے خداؤں کو جو مظاہر ہیں، اللہ واحد بنا دیا۔

یہ نہایت تعجب کی بات ہے اس سے ان لوگوں نے الٰہ واحد سے انکار نہیں کیا بلکہ تعجب ظاہر کیا ہے۔ کیونکہ وہ صورتوں کی کثرت پر قائم تھے اور الوہیت کو ان صورتوں کی طرف منسوب کرتے تھے پھر ان کے پاس رسول آئے اور ان کو الٰہ واحد کی طرف بلایا اور معلوم ہے لیکن بصر سے وہ مشاہد نہیں ہے اور اس پر انھیں لوگوں کی شہادت تھی کیونکہ وہ لوگ اپنے دلوں میں اس کو ایک ثابت کر چکے تھے اور اس کے واحد ہونے کے عقیدہ کو انھوں نے اپنے اس قول میں بیان کیا کہ وما نعبدھم الا لیقربونا الی اللہ زلفیٰ ہم لوگ ان کی اسی غرض سے عبادت کرتے ہیں کہ وہ سب ہم کو خدا سے بہت نزدیک کر دیں کیونکہ وہ سب جانتے تھے کہ یہ صورت پتھر ہے اور اسی واسطے اللہ نے اس قول سے ان پر حجت قائم کی قل سموھم تم کہو (اے محمدؐ) کہ ان کا نام لو اور اگر وہ لوگ ان کا نام لیتے تو وہی نام لیتے جس کو وہ جانتے تھے اور جو ان کا اصلی نام تھا اور جو عارف باللہ ہیں اور اس امر جلیل کو پورے طور سے جانتے ہیں تو وہ اس سے انکار کی صورت ظاہر کرتے ہیں کیونکہ صورت مشخصہ کی عبادت ہوتی ہے کیونکہ جو ان کے علم و فضل کا مرتبہ ہے وہ یہ چاہتا ہے کہ وہ لوگ وقت کے محکوم رہیں اور رسول کے فرمان کے تابع رہیں جس کے سبب سے وہ دولت ایمان سے مشرف ہوئے ہیں اور رسول ہی کے حکم کو وہ کفار پر قائم رکھیں اور اسی حکم کے سبب سے وقت کے بندے ان مومنوں کا نام ہوا اور یہ لوگ جانتے ہیں کہ ان کی عبادت کرنے والوں نے ان صورتوں کے عین معین کی عبادت نہیں کی ہے بلکہ ان لوگوں نے ان صورتوں میں سلطان تجلی کے حکم سے اللہ تعالیٰ کی عبادت کی ہے اور اس تجلی کو لوگوں نے انھیں صورتوں سے پہچانا ہے اور منکر جس کو حق تعالیٰ کا علم تجلیات میں نہیں ہے وہ اس سے جاہل ہے اور عارف مکمل جو نبی اور رسول ان کے ورثا ہیں ان کا علم و عرفان اس سے مستور ہے اور ان لوگوں کا علم و عرفان یہ ہے کہ وہ لوگ ان صورتوں سے اجتناب اور کنارہ کشی کرتے ہیں

کیونکہ رسول وقت نے ان سے کنارہ کشی اختیار کی ہے کیونکہ وہ لوگ ان کی متابعت و محبت سے اللہ کی محبت کی طمع رکھتے ہیں جو اس آیت سے ثابت ہے قل ان کنتم تحبون اللہ فاتبعونی یحببکم اللہ۔ تم (اے محمدؐ) کہو کہ اگر تم اللہ کی محبت چاہتے ہو تو میری متابعت کرو اور اللہ تم کو دوست رکھے گا۔ پس رسول اللہؐ نے ایسے خدا کی طرف دعوت کی جس کی طرف سب محتاج ہیں اور مجملاً وہ معلوم ہے لیکن اس کی ذات حس بصر سے مشاہد نہیں ہے۔

اللہ فرماتا ہے کہ لا تدرکہ الابصار وھو یدرک الابصار۔ بصر اس کو ادراک نہیں کرتی ہے بلکہ وہ بصر کو ادراک کرتا ہے کیونکہ وہ لطیف ہے اور اشیاء کے اعیان میں وہ ساری ہے اور بصر اس کو ایسے ادراک نہیں کرتی ہے جیسے کہ بصر اپنی روح مدبر بدن اور صورت ظاہری کی تدبیر اور تصرف کرنے والے کو نہیں دیکھتی ہے۔ وھو اللطیف الخبیر اور وہ بصر کے ادراک سے لطیف اور پاکیزہ اور سینہ کی باتوں پر خبر رکھنے والا ہے۔ اور خبر کا ماخذ خبرت اور اختبار ہے اور خبرت ذوق ہے اور ذوق تجلی ہے اور تجلی صورتوں ہی میں ہوتی ہے۔ پس صورتوں کا ہونا بھی ضرور ہے اور حق تعالیٰ کا ان میں تجلی کرنا بھی ضرور ہے۔ پس ضرور ہے کہ جو شخص کہ اس کو اپنی ہوا سے دیکھتا ہے وہ اس کی عبادت کرے اور یہ اس وقت ہے جب تم میری اوپر کی باتوں کو سمجھ چکے ہو۔ وعلی اللہ قصد السبیل اور صراط مستقیم پر لانا اللہ کا کام ہے۔

---

٢٥ - فص حكمة علوية في كلمة موسوية

حكمة قتل الأبناء من أجـل موسى ليعود إليه بالإمداد حياة كل من قتل من أجله لأنه قتل على أنه موسى . وما ثَمَّ جهلٌ ، فلا بد أن تعود حياته على موسى - أعني حياة المقتول من أجله - وهي حياة طاهرة على الفطرة لم تدنسها الأغراض النفسية ، بل هي على فطرة « بلى » . فكان موسى مجموع حياة من قتل على أنه هو ؛ فكل ما كان مهيئاً لذلك المقتول مما كان استعدادُ روحه له ، كان في موسى عليه السلام . وهـذا اختصاص إلهي بموسى لم يكن لأحد من قبله : فإن حِكَمَ موسى كثيرة وأنا إن شاء الله أسرد منها في هذا الباب على قدر ما يقع به الأمر الإلهي في خاطري . فكان هذا أول ما شوفهتُ به من هذا الباب ، فما ولد موسى إلا وهو مجمـوع أرواح كثيرة جمع قوى فعّالة لأن الصغير يفعل في الكبير . ألا ترى الطفل يفعل في الكبير بالخاصية فينزل الكبير من رياسته إليه فيلاعبه ويزقزق له ويظهر له بعقله . فهو تحت تسخيره وهو لا يشعر ؛ ثم شغله بتربيته وحمايته وتفقد مصالحه وتأنيسه حتى لا يضيق (٩١ ب) صدره . هذا كله من فعل الصغير بالكبير وذلك لقوة المقام ، فإن الصغير حديث عهد بربه لأنه حديث التكوين والكبير أبعد . فمن كان من الله أقرب سخّر من كان من الله أبعد ، كخواص الملك للقرب منه يسخّرون الأبعدين . كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يبرز بنفسه للمطر إذا نزل ويكشف رأسه له حتى يصيب منه ويقول إنه حديث عهد بربه . فانظر إلى هذه المعرفة بالله من هذا النبي ما أجلّها وما أعلاها وأوضحها . فقد سخّر المطرُ أفضل البشر لقربه من ربه فكان مِثْلَ الرسول الذي ينزل بالوحي عليه ، فدعاه بالحال بذاته فبرز إليه ليصيب منه

ما أتاه به من ربه . فلولا ما حصلت له منه الفائدة الإلهية بما أصاب منه ، ما برز بنفسه إليه . فهذه رسالة ماء جعل الله منه كل شيء حي فافهم .

وأما حكمة إلقائه في التابوت ورميه في اليمّ : فالتابوت ناسوته ، واليم ما حصل له من العلم بواسطة هذا الجسم مما أعطته القوة النظرية الفكرية والقوى الحسية والخيالية التي لا يكون شيء منها ولا من أمثالها لهذه النفس الإنسانية إلا بوجود هـذا الجسم العنصري . فلما حصلت النفس في هذا الجسم وأُمِرت بالتصرف فيه وتدبيره ، جعل الله لها هذه القوى آلات يُتَوَصَّل بها إلى ما أراده الله منها في تدبير (٩٢ - ا) هـذا التابوت الذي فيه سكينة الرب . فرُمِيَ به في اليم ليحصُلَ بهذه القوى على فنون العلم فأعلمه بذلك أنه وإن كان الروح المدبر له هو الملِك ، فإنه لا يدبره إلا به . فأصحبه هذه القوى الكائنة في هذا الناسوت الذي عبر عنه بالتابوت في باب الإشارات والحِكَم . كذلك تدبير الحق العالَمَ ما دبَّره إلا به أو بصورته ؛ فما دبَّره إلا به كتوقف الولد على إيجاد الوالد ، والمسبَّبات على أسبابها ، والمشروطات على شروطها والمعلولات على عللهـا ، والمدلولات على أدلتهـا ، والمحققات على حقائقها . وكل ذلك من العالم وهو تدبير الحق فيه . فما دبره إلا به . وأما قولنا أو بصورته – أعني صورة العالم – فأعني به الأسمـاء الحسنى والصفات العلى التي تَسَمَّى الحق بها واتصف بها . فما وصل إلينا من اسم تَسَمَّى به إلا وجدنا معنى ذلك الاسم وروحه في العالم . فما دبر العالم أيضاً إلا بصورة العالم . ولذلك قال في خلق آدم الذي هو البرنامج الجامع لنعوت الحضرة الإلهيـة التي هي الذات والصفات والأفعال « إن الله خلق آدم على صورته » . وليست صورته سوى الحضرة الإلهية . فأوجد في هذا المختصر الشريف (٩٢ - ب) الذي هو الإنسان الكامل جميع الأسماء الإلهية وحقائق ما خرج عنه في العالم الكبير المنفصل ، وجعله روحاً للعالم فسخر له العلو والسفل لكمال الصورة . فكما أنه ليس شيء من العالم إلا وهو يسبح بحمده ، كذلك ليس شيء من العالم إلا وهو مسخر لهذا الإنسان لما تعطيه حقيقة صورته . فقال تعالى « وسخر لكم

ما في السموات وما في الأرض جميعاً منه » . فكل ما في العالم تحت تسخير الإنسان ، علِمَ ذلك من علمه – وهو الإنسان الكامل – وجهل ذلك من جهله ، وهو الإنسان الحيوان . فكانت صورة إلقاء موسى في التابوت ، وإلقاء التابوت في اليم صورة هلاك ، وفي الباطن كانت نجاة له من القتل . فحيي كما تحيا النفوس بالعلم من موت الجهل ، كما قال تعالى « أو من كان ميتاً » يعني بالجهل فأحييناه » يعني بالعلم « وجعلنا له نوراً يمشي به في الناس » وهو الهدى ، « كمن مثله في الظلمات » وهي الضلال « ليس بخارج منها » أي لا يهتدي أبداً : فإن الأمر في نفسه لا غاية له يوقف عندها . فالهدى هو أن يهتدي الانسان إلى الحيرة ، فيعلم أن الأمر حيرة والحيرة قلق وحركة ، والحركة حياة . فلا سكون ، فلا موت ؛ ووجود ، فلا عدم . وكذلك في الماء الذي به حياة الأرض (٩٣ ا) وحركتها ، قوله تعالى « فاهتزت » وحملها ، قوله « وربت » ، وولادتها قوله « وأنبتت من كل زوج بهيج » . أي أنها ما ولدت إلا من يشبهها أي طبيعياً مثلها . فكانت الزوجية التي هي الشفعية لها بما تولد منها وظهر عنها . كذلك وجود الحق كانت الكثرة له وتعداد الأسماء أنه كذا و كذا بما ظهر عنه من العالم الذي يطلب بنشأته حقائق الأسماء الإلهية . فثبت به وبخالقه أحدية الكثرة ، وقد كان أحدي العين من حيث ذاته كالجوهر الهيولاني أحدي العين من حيث ذاته كثير بالصور الظاهرة فيه التي هو حامل لها بذاته . كذلك الحق بما ظهر منه من صور التجلي ، فكان مجلى صور العالم مع الأحدية المعقولة . فانظر ما أحسن هذا التعليم الإلهي الذي خص الله بالاطلاع عليه من شاء من عباده . ولما وجده آل فرعون في اليم عند الشجرة سماه فرعون موسى : والمو هو الماء بالقبطية والسا هو الشجرة ، فسماه بما وجده عنده ، فإن التابوت وقف عند الشجرة في اليم . فأراد قتله فقالت امرأته – وكانت منطقة بالنطق الإلهي – فيما قالت لفرعون ، إذ كان الله تعالى (٩٣ ب) خلقها للكمال كما قال عليه السلام عنها حيث شهد لها ولمريم بنت عمران بالكمال الذي هو للذكران – فقالت لفرعون في حق موسى إنه « قرة عين لي ولك » . فبه قرّت عينها بالكمال الذي

حصل لها كما قلنا؛ وكان قرة عين لفرعون بالإيمان الذي أعطاه الله عند الغرق فقبضه طاهراً مطهراً ليس فيه شيء من الخبث لأنه قبضه عند إيمانه قبل أن يكتسب شيئاً من الآثام. والإسلام يجُبُّ ما قبله. وجعله آية على عنايته سبحانه بمن شاء حتى لا ييأس أحد من رحمة الله، «فإنه لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون». فلو كان فرعون ممن يئس ما بادر إلى الإيمان. فكان موسى عليه السلام كما قالت امرأة فرعون فيه «إنه قرة عين لي ولك عسى أن ينفعنا». وكذلك وقع فإن الله نفعهما به عليه السلام وإن كانا ما شعرا بأنه هو النبي الذي يكون على يديه هلاك ملك فرعون وهلاك آله. ولما عصمه الله من فرعون «أصبح فؤاد أم موسى فارغاً» من الهم الذي كان قد أصابها. ثم إن الله حرّم عليه المراضع حتى أقبل على ثدي أمه فأرضعته ليكمّل الله لها سرورها به. كذلك علم الشرائع، كما قال تعالى «لكل جعلنا منكم (٩٤ - ا) شرعة ومنهاجاً» أي طريقاً. ومنهاجاً أي من تلك الطريقة جاء. فكان هذا القول إشارة إلى الأصل الذي منه جاء. فهو غذاؤه كما أن فرع الشجرة لا يتغذى إلا من أصله. فما كان حراماً في شرع يكون حلالاً في شرع آخر يعني في الصورة: أعني قولي يكون حلالاً، وفي نفس الأمر ما هو عين ما مضى، لأن الأمر خلق جديد ولا تكرار. فلهذا نبهناك. فكنّى عن هذا في حق موسى بتحريم المراضع فأمه على الحقيقة من أرضعته لا من ولدته، فإن أم الولادة حملته على جهة الأمانة فتكوّن فيها وتغذى بدم طمثها من غير إرادة لها في ذلك حتى لا يكون لها عليه امتنان، فإنه ما تغذى إلا بما لو لم يتغذّ به ولم يخرج عنها ذلك الدم لأهلكها وأمرضها. فللجنين المنة على أمه بكونه تغذى بذلك الدم فوقاها بنفسه من الضرر الذي كانت تجده لو امتسك ذلك الدم عندها ولا يخرج ولا يتغذى به جنينها. والمرضعة ليست كذلك، فإنها قصدت برضاعته حياته وإبقائه. فجعل الله ذلك لموسى في أم ولادته، فلم يكن لامرأة عليه فضل إلا لأم ولادته لتقر عينها أيضاً بتربيته وتشاهد انتشاءه في حجرها «ولا تحزن». ونجاه الله من غم التابوت، فخرق ظلمة الطبيعة (٩٤ - ب) بما أعطاه الله من العلم الإلهي وإن لم يخرج عنها، وفتنه فتوناً أي اختبره في مواطن كثيرة ليتحقق في نفسه صبره

ما ابتلاه الله به . فأول ما ابلاه الله به قتله القبطي بما ألهمه الله ووفقه في سِرِّه وإن لم يعلم بذلك ، ولكن لم يجد في نفسه اكتراثاً بقتله مع كونه توقف حتى يأتيه أمر ربه بذلك ، لأن النبي معصوم الباطن من حيث لا يشعر حتى يُنبَّأ أي يخبر بذلك. ولهذا أراه الخضر قتل الغلام فأنكر عليه قتله ولم يتذكر قتله القبطي فقال له الخضر «ما فعلته عن أمري» ينبهه على مرتبته قبل أن ينبأ أنه كان معصوم الحركة في نفس الأمر وإن لم يشعر بذلك. وأراه أيضاً خرق السفينة التي ظاهرها هلاك وباطنها نجاة من يد الغاصب. جعل له ذلك في مقابلة التابوت له الذي كان في اليم مطبَّقاً عليه. فظاهره هلاك وباطنه نجاة. وإنما فعلت به أمه ذلك خوفاً من يد الغاصب فرعون أن يذبحه صبراً وهي تنظر إليه ، مع الوحي الذي ألهمها الله به من حيث لا تشعر. فوجدت في نفسها أنها ترضعه فإذا خافت عليه ألقته في اليم لأن في المَثَل «عين لا ترى قلب لا يفجع» ، فلم (٩٥ ا) تخف عليه خوف مشاهدة عين، ولا حزنت عليه حزن رؤية بصر ، وغلب على ظنها أن الله ربما رده إليها لحسن ظنها به. فعاشت بهذا الظن في نفسها ، والرجاء يقابل الخوف واليأس، وقالت حين أُلهِمَتْ لذلك لعل هذا هو الرسول الذي يهلك فرعون والقبط على يديه. فعاشت وسُرَّتْ بهذا التوهم والظن بالنظر إليها ، وهو علم في نفس الأمر. ثم إنه لما وقع عليه الطلب خرج فاراً — خوفاً في الظاهر ، وكان في المعنى حباً للنجاة. فإن الحركة أبداً إنما هي حبية ، ويُحجب الناظر فيها بأسباب أخر ، وليست تلك . وذلك لأن الأصل حركة العالم من العدم الذي كان ساكناً فيه إلى الوجود ، ولذلك يقال إن الأمر حركة عن سكون : فكانت الحركة التي هي وجود العالم حركة حب. وقد نبه رسول الله صلى الله عليه وسلم على ذلك بقوله « كنت كنزاً لم أُعرَف فأحببت أن أُعرَف ». فلولا هذه المحبة ما ظهر العالم في عينه. فحركته من العدم إلى الوجود حركة حب الموجِد لذلك : ولأن العالم أيضاً يحب شهود نفسه وجوداً كما شهدها ثبوتاً ، فكانت بكل وجه حركته من العدم الثبوتي إلى الوجود حركة حبٍّ من جانب الحق وجانبه : فإن الكمال محبوب لذاته ، وعلمه تعالى بنفسه (٩٥ ب) من حيث هو غني عن

العالمين ، هو لـه . وما بقي إلا تمام مرتبة العلم بالعلم الحادث الذي يكون من هذه الأعيان ، أعيان العالم ، إذا وجدت. فتظهر صورة الكمال بالعلم الحادث والقديم فتكمل مرتبة العلم بالوجهين ، وكذلك تكمل مراتب الوجود : فإن الوجود منه أزلي وغير أزلي وهو الحادث . فالأزلي وجود الحق لنفسه وغير الأزلي وجود الحق بصورة العالم الثابت. فيسمى حدوثاً لأنه ظهر بعضه لبعضه وظهر لنفسه بصور العالم . فكمل الوجود فكانت حركة العالم حبيّة للكمال فافهم. ألا تراه كيف نفّس عن الأسماء الإلهية ما كانت تجده من عدم ظهور آثارها في عين مسمى العالم ، فكانت الراحة محبوبة له ، ولم يوصل إليها إلا بالوجود الصوري الأعلى والأسفل. فثبت أن الحركة كانت للحب فما ثَمَّ حركة في الكون إلا وهي حبيّة. فمن العلمـــاء من يعلم ذلك ومنهم من يحجبه السبب الأقرب لحكمه في الحال واستيلائه على النفس. فكان الخوف لموسى مشهوداً له بما وقع من قتله القبطي ، وتضمَّن الخوفُ حبَّ النجـــاة من القتل. ففر لمـّا خاف ؛ وفي المعنى ففر لمـّا أحبَّ النجاة من فرعون وعمـله به فذكر السبب الأقـــرب المشهود له في الوقت الذي هو كصورة الجسم للبشر.

(٩٦ - ا) وحب النجاة مُضمَّن فيه تضمين الجسد للروح المدبر له. والأنبياء لهم لسان الظاهر به يتكلمون لعموم الخطاب ، واعتمادهم على فهم العالِم السامع فلا يَعتَبِر الرسل إلا العامة لعلمهم بمرتبة أهل الفهم، كما نبه عليه السلام على هذه المرتبة في العطايا فقال: « إني لأعطي الرجل وغيرُهُ أحبّ إليّ منه مخافة أن يكبه الله في النار ». فاعتبر الضعيف العقل والنظر الذي غلب عليه الطمع والطبع. فكذا ما جاءوا به من العلوم جـــاءوا به وعليه خلعة أدنى الفهوم ليقف من لا غوص له عند الخلعة ، فيقول ما أحسن هذه الخلعة! ويراها غاية الدرجة ، ويقول صاحب الفهم الدقيق الغائص على درر الحِكَم — بما استوجب هذا — « هذه الخلعة من الملك ». فينظر في قدر الخلعة وصنفها من الثياب ، فيعلم منها قدر من خلعت عليه ، فيعثر على علم لم يحصل لغيره ممن لا علم له بمثل هذا. ولما علمت الأنبياء والرسل والورثة أن في العالم وأمتهم من هو بهـذه المثابة ،

عمدوا في العبارة إلى اللسان الظاهر الذي يقع فيه اشتراك الخاص والعام فيفهم منه الخاص ما فهم العامة منه وزيادة مما صح له به اسم أنه خاص فيتميز به عن العامي . فاكتفى المبلغون العلوم بهذا. فهذا (٩٦ ب) حكمة قوله عليه السلام « ففررت منكم لما خفتكم»، ولم يقل ففررت منكم حباً في السلامة والعافية. فجاء إلى مدين فوجد الجاريتين « فسقى لهما » من غير أجر « ثم تولى إلى الظل » الإلهي فقال «رب إني لما أنزلت إليّ من خير فقير» فجعل عين عمله السقي عين الخير الذي أنزله الله إليه، ووصف نفسه بالفقر إلى الله في الخير الذي عنده. فأراد الخضر إقامة الجدار من غير أجر فعتبه على ذلك، فذكره سقايته من غير أجر ، إلى غير ذلك مما لم يذكر حتى تمنى صلى الله عليه وسلم أن يسكت موسى عليه السلام ولا يعترض حتى يقص الله عليه من أمرهما فيعلم بذلك ما وفق إليه موسى من غير علم منه. إذ لو كان على علم ما أنكر مثل ذلك على الخضر الذي قد شهد الله له عند موسى وزكاه وعدّله . ومع هذا غفل موسى عن تزكية الله وعما شرطه عليه في اتباعه، رحمة بنا إذا نسينا أمر الله. ولو كان موسى عالماً بذلك لما قال له الخضر « ما لم تحط به خُبْراً » أي إني على علم لم يحصل لك عن ذوق كما أنت على علم لا أعلمه أنا. فأنصف. وأما حكمة فراقه فلأن الرسول يقول الله فيه « وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا ». فوقف العلماء بالله الذين يعرفون قدر الرسالة والرسول (٩٧ ا) عند هذا القول. وقد علم الخضر أن موسى رسول الله فأخذ يرقب ما يكون منه ليوفي الأدب حقه مع الرسول ، فقال له « إن سألتك عن شيء بعدها فلا تصاحبني » فنهاه عن صحبته. فلما وقعت منه الثالثة قال : « هذا فراق بيني وبينك ». ولم يقل له موسى لا تفعل ولا طلب صحبته لعلمه بقدر الرتبة التي هو فيها التي نطقته بالنهي عن أن يصحبه . فسكت موسى ووقع الفراق. فانظر إلى كمال هذين الرجلين في العلم وتوفية الأدب الإلهي حقه وإنصاف الخضر فيما اعترف به عند موسى عليه السلام حيث قال له « أنا على علم علمنيه الله لا تعلمه أنت وأنت على علم علمكه الله لا أعلمه أنا » . فكان هذا الإعلام في الخضر لموسى دواء لما جرحه به في قوله « وكيف تصبر على ما لم تحط به خبراً » مع علمه بعلو

ورتبته بالرسالة ، وليست تلك الرتبة للخضر . وظهر ذلك في الأمـة المحمدية في حديث إبّار النخل ، فقال عليه السلام لأصحابه « أنتم أعلم بمصـالح دنياكم » ، ولا شك أن العلم بالشيء خير من الجهل به : ولهذا مدح الله نفسه بـأنه بكل شيء عليم فقـد اعترف صلى الله عليه وسلم لأصحابه بأنهم أعلم بمصالح الدنيا منه لكونه لا خبرة له بذلك (٩٧ ب) فإنه علم ذوق وتجربة ولم يتفرغ عليه السلام لعلم ذلك، بل كان شغله بالأهم فالأهم . فقد نبهتك على أدب عظيم تنتفع بـه إن استعملت نفسك فيه . وقوله « فوهب لي ربي حكماً » يريد الخلافة ؛ « وجعلني من المرسلين » يريد الرسالة : فمـا كل رسول خليفة. فالخليفة صاحب السيف والعزل والولاية . والرسول ليس كذلك : إنمـا عليه بلاغ ما أرسل به : فإن قاتل عليه وحماه بالسيف فذلك الخليفة الرسول. فكما أنه ما كل نبي رسول ، كذلك ما كل رسول خليفة – أي ما أعطي الملك ولا التحكم فيه. وأما حكمة سؤال فرعون عن الماهية الإلهية فلم يكن عن جهل، وإنما كان عن اختبار حتى يرى جوابه مع دعواه الرسالة عن ربه – وقد علم فرعون مرتبة المرسلين في العلم – فيستدل بجوابه على صدق دعواه. وسأل سؤال إيهام من أجل الحاضرين حتى يعرفهم من حيث لا يشعرون بمـا شعر هو في نفسه في سؤاله: فإذا أجابه جواب العلماء بالأمر أظهر فرعون – إبقاء لمنصبه – أن موسى ما أجابه على سؤاله ، فيتبين عند الحاضرين – لقصور فهمهم – أن فرعون أعلم من موسى. ولهذا لما قال له في الجواب ما ينبغي – وهو (٩٨ ا) في الظاهر غير جواب ما سئل عنه ، وقد علم فرعون أنه لا يجيبه إلا بذلك – فقـال لأصحابه « إن رسولكم الذي أرسل إليكم لمجنون » أي مستور عنه علم ما سألته عنه ، إذ لا يتصور أن يعلم أصلاً . فالسؤال صحيح ؛ فإن السؤال عن الماهية سؤال عن حقيقة المطلوب، ولا بد أن يكون على حقيقة في نفسه وأما الذين جعلوا الحدود مركبة من جنس وفصل ، فذلك في كل مـا يقع فيه الاشتراك ، ومن لا جنس له لا يلزم ألا يكون على حقيقة في نفسه لا تكون لغيره . فالسؤال صحيح على مذهب أهل الحق والعلم الصحيح والعقل السليم ، والجواب عنه لا يكون إلا بما أجاب به موسى. وهنا سر كبير ، فإنه أجاب

بالفعل لمن سأل عن الحد الذاتي ، فجعل الحد الذاتي عين إضافته إلى ما ظهر به من صور العالم ، أو ما ظهر فيه من صور العالم. فكأنه قال في جواب قوله « وما رب العالمين » — قال — الذي يظهر فيه صور العالمين من علو — وهو السماء — وسفل وهو الأرض: « إن كنتم موقنين » ؛ أو يظهر هو بها. فلما قال فرعون لأصحابه « إنه لمجنون » كما قلنا في معنى كونه مجنوناً ، زاد موسى في البيان(٤) ليعلم فرعون رتبته في العلم الإلهي (٩٨ ب) لعلمه بأن فرعون يعلم ذلك : فقال: « رب المشرق والمغرب» فجاء بما يظهر ويستتر ، وهو الظاهر والباطن ، وما بينهما وهو قوله « بكل شيء عليم ». « إن كنتم تعقلون » : أي إن كنتم أصحاب تقييد ؛ فإن العقل يقيد فالجواب الأول جواب الموقنين وهم أهل الكشف والوجود. فقال له « إن كنتم موقنين » أي أهل كشف ووجود ، فقد أعلمتكم بما تيقنتموه في شهودكم ووجودكم ، فإن لم تكونوا من هذا الصنف ، فقد أجبتكم في الجواب الثاني إن كنتم أهل عقل وتقييد وحصر. ثم الحق فيما تعطيه أدلة عقولكم. فظهر موسى بالوجهين ليعلم فرعون فضله وصدقه . وعلم موسى أن فرعون علم ذلك — أو يعلم ذلك — لكونه سأل عن الماهية ، فعلم أنه ليس سؤاله على اصطلاح القدماء في السؤال بما ، فلذلك أجاب. ولو علم منه غير ذلك لخطّأه في السؤال. فلما جعل موسى المسئول عنه عين العالم ، خاطبه فرعون بهذا اللسان والقوم لا يشعرون . فقال له « لئن اتخذت إلها غيري لأجعلنك من المسجونين ». والسين في « السجن » من حروف الزوائد: أي لأسترنك: فإنك أجبت بما أيدتني به أن أقول لك مثل هذا القول. فإن قلت لي : فقد جهلت يا فرعون (٩٩ ا) بوعيدك إياي ، والعين واحدة ، فكيف فرقت ، فيقول فرعون إنما فرقت المراتب العين ، ما تفرقت العين ولا انقسمت في ذاتها. ومرتبتي الآن التحكم فيك يا موسى بالفعل ، وأنا أنت بالعين وغيرك بالرتبة . فلما فهم ذلك موسى منه أعطاه حقه في كونه يقول له لا تقدر على ذلك ، والرتبة تشهد له بالقدرة عليه وإظهار الأثر فيه : لأن الحق في رتبة فرعون من الصورة الظاهرة ، لها التحكم على الرتبة التي كان فيها ظهور موسى في ذلك المجلس . فقال له ، يظهر له المانع من تعديه عليه ، « أو لو جئتك بشيء مبين ». فلم يسع

فرعونَ إلا أن يقول له « فأت به إن كنت من الصادقين » حتى لا يظهر فرعون عند الضعفاء الرأي من قومه بعدم الإنصاف فكانوا يرتابون فيه، وهي الطائفة التي استخفها فرعون فأطاعوه « إنهم كانوا قوماً فاسقين »: أي خارجين عما تعطيه العقول الصحيحة مِنْ إنكار ما ادعاه فرعون باللسان الظاهر في العقل، فإن له حداً يقف عنده إذا جاوزه صاحب الكشف واليقين. ولهــذا جاء موسى في الجواب بما يقبله الموقن والعاقل خاصة. « فألقى عصــاه »، وهي صورة ما عَصَى به فرعونُ موسى في إبائه عن إجابة دعوته، « فإذا هي ثعبان مبين » أي حيَّة ظاهرة. فانقلبت المعصية التي هي السيئة طـاعة (٩٩ : ب) أي حسنة كما قال « يبدل الله سيئاتهم حسنات » يعني في الحكم. فظهر الحكم هنا عيناً متميزة في جوهر واحد. فهي العصا وهي الحية والثعبان الظـاهر، فالتقم أمثاله من الحيَّات من كونها حية والعصيّ من كونها عصـاً. فظهرت حجة موسى على حجج فرعون في صورة عِصِيٍّ وحيات وحبال، فكانت السحـرة الحبال ولم يكن لموسى حبل. والحبل التل الصغير: أي مقاديرهم بالنسبة إلى قدر موسى بمنزلة الحبال من الجبال الشامخة. فلما رأت السحرة ذلك علموا رتبة موسى في العلم، وأن الذي رأوه ليس من مقدور البشر: وإن كان من مقدور البشر فلا يكون إلا ممن له تميز في العلم المحقَّق عن التخيل والإيهام. فآمنوا برب العالمين رب موسى وهارون: أي الرب الذي يدعو إليه موسى وهارون، لعلمهم بأن القوم يعلمون أنه ما دعا لفرعون. ولما كان فرعون في منصب التحكم صاحب الوقت، وأنه الخليفة بالسيف — وإن جار في العرف الناموسي — لذلك قال « أنا ربكم الأعلى »: أي وإن كان الكل أرباباً بنسبة ما، فأنا الأعلى منهم بما أُعطيته في الظاهر من التحكم فيكم. ولما علمت السحرة صدقه في مقـاله لم ينكروه وأقروا له بذلك (١٠٠ : ا) فقالوا له: إنما تقضي هذه الحياة الدنيا فاقض ما أنت قاض فالدولة لك فصح قوله « أنا ربكم الأعلى ». وإن كان عينَ الحق فالصورة لفرعون. فقطع الأيدي والأرجل وصلب بعين حق في صورة باطل لنيل مراتب لا تنال إلا بذلك الفعل. فـإن الأسباب لا سبيل

عليه في الثبوت إذ لا تبديل لكلمات الله . وليست كلمات الله سوى أعيـــان
إلى تعطيلها لأن الأعيان الثابتة اقتضتها ؛ فلا تظهر في الوجود إلا بصورة ما هي
الموجودات ، فينسب إليها القدم من حيث ثبوتها ، وينسب إليهـا الحدوث من
حيث وجودها وظهورها. كما تقول حدث عندنا اليوم إنسان أو ضيف، ولا يلزم
من حدوثه أنه ما كان له وجود قبل هذا الحدوث . لذلك قال تعالى في
كلامه العزيز أي في إتيانه مع قدم كلامه « ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث
إلا استمعوه وهم يلعبـــون » : « ما يأتيهم من ذكر من الرحمن محـــدث إلا
كانوا عنـــه معرضين » . والرحمن لا يأتي إلا بالرحمة . ومن أعرض عن
الرحمة استقبل العـذاب الذي هو عدم الرحمة . وأما قوله « فـلم يك ينفعهم
إيمانهم لما رأوا بأسنا سُنَّةَ الله التي قد خلت في عباده » إلا قوم يونس ، فلم يدل
ذلك على أنه لا ينفعهم في الآخرة لقوله في الاستثناء إلا قوم يونس. فأراد أن ذلك
لا يرفع عنهم الأخذ في الدنيا، فلذلك أخذ فرعون (١٠٠ ب) مع وجود الإيمان
منه . هذا إن كان أمره أمر من تيقن بالانتقال في تلك الساعة . وقرينة الحال
تعطي أنه ما كان على يقين من الانتقال، لأنه عاين المؤمنين يمشون في الطريق اليَبَس
الذي ظهر بضرب موسى بعصاه البحر. فلم يتيقن فرعون بالهلاك إذ آمن، بخلاف
المحتضر حتى لا يلحق به . فآمن بالذي آمنت به بنـــو إسرائيل على التيقن
بالنجاة ، فكان كما تيقن لكن على غير الصورة التي أراد . فنجاه الله من عذاب
الآخرة في نفسه ، ونجَّى بدَنه كما قال تعالى « فاليوم ننجيك ببدنك لتكون
لمن خلفك آية » ؛ لأنه لو غاب بصورته ربما قال قومه إحتجب . فظهر بالصورة
المعهودة ميتاً ليُعلَمَ أنه هو . فقد عمته النجاة حساً ومعنى . ومن حقَّت عليـه
كلمة العذاب الأخروي لا يؤمن ولو جاءته كل آية حتى يروا العذاب الأليم »
أي يذوقوا العذاب الأخروي . فخرج فرعون من هذا الصنف . هذا هو الظاهر
الذي ورد به القرآن . ثم إنَّا نقول بعد ذلك : والأمر فيه إلى الله ، لما استقر
في نفوس عامة الخلق من شقائه ، وما لهم نص في ذلك يستندون إليه . وأما
آله فلهم حكم آخر ليس هذا موضعه . ثم لتعلم أنه ما يقبض الله أحـداً إلا وهو
مـــؤمن أي مصدِّق بما جاءت بـه الأخبار الإلهية : وأعني (١٠١ ا) من

المحتضرين : ولهذا يُكره موت الفجاءة وقتل الغفلة . فأما موت الفجاءة فحدُّه أن يخرج النفس الداخل ولا يدخل النفس الخارج. فهذا موت الفجاءة. وهذا غير المحتضر . وكذلك قتل الغفلة بضرب عنقه من ورائه وهو لا يشعر : فيقبض على ما كان عليه من إيمان أو كفر. ولذلك قال عليه السلام «ويحشر على ما عليه مات » كما أنه يُقبَض على ما كان عليه. والمحتضر ما يكون إلا صاحب شهود، فهو صاحب إيمان بما ثَمَّة . فلا يقبض إلا على ما كان عليه ، لأن «كان» حرف وجودي لا ينجر معه الزمان إلا بقرائن الأحوال: فيفرق بين الكافر المحتضَر في الموت وبين الكافر المقتول غفلة أو الميت فجاءة كما قلنا في حد الفجاءة. وأما حكمة التجلي والكلام في صورة النار ، فلأنها كانت بغية موسى. فتجلى له في مطلوبه ليقبل عليه ولا يعرض عنه. فإنه لو تجلى له في غير صورة مطلوبه أعرض عنه لاجتماع همه على مطلوب خاص. ولو أعرض لعاد عمله عليه وأعرض عنه الحق ، وهو مصطفى مقرب. فمن قربه أنه تجلى له في مطلوبه وهو لا يعلم.

كنار موسى رآها عين حاجته وهو الإله ولكن ليس يدريه

پچیسویں حکمت (تشریحات)

علویہ کی فص کلمۂ موسویہ

حکمت علویہ کو کلمہ موسویہ سے منسوب کرنے کی وجہ یہ ہے کہ فرعون علو کا دعویٰ کرتا تھا اور کہتا تھا "انا ربکم الاعلیٰ" اللہ نے اس کے دعوے کو جھوٹا کر دکھایا۔ جب کہ ارشاد ہوا کہ اے موسیٰ انک انت الاعلیٰ قصر کی رو سے مطلب یہ ہوا کہ فرعون اعلیٰ نہیں ہے۔ باوجودیکہ اللہ تعالیٰ نے اس کے علو سے موصوف بھی فرمایا انہ کان عالیا من المسرفین حضرت موسیٰ علیہ السلام کو درجہ عالی نبوت میں بھی ملا کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے فرشتہ کے توسط کے بغیر ان سے کلام فرمایا۔ یہ بھی بلندی مرتبہ کی دلیل ہے۔ کہ اللہ نے ان کے لئے توریت اپنے ہاتھ سے لکھی اور آپ کے مقام کو مقام جمعیت سے جو ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خاص ہے اس کو قریب فرمایا۔

آیت مندرجہ ذیل آپ کی طرف اشارہ کرتی ہے۔

وکتبنا لہ فی الالواح من کل شئی موعظۃ وتفصیلا لکل شئی

آپ کا علو مرتبت یہ بھی ہے کہ آپ کی اُمت تعداد میں تمام امتوں سے زیادہ ہو گی۔ جیسا کہ حدیث قیامت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خبر دی ہے۔

آپ کے درجۂ عالی پر آپ کے معجزات کی کثرت بھی گواہی دیتی ہے۔

آپ کے بلندیٔ مقام اور آپ کے درجات عالیہ میں حکمت علویہ نمایاں ہے۔ اور فرعون جو علو کا دعویٰ کرتا تھا اس کی تردید و تکذیب ظاہر ہوتی ہے اس لیئے حکمتِ علویہ کو کلمہ موسویہ سے مختص کیا گیا۔

شیخ اکبر نے اس فص میں موسیٰ علیہ السلام کی چند خصوصیات اور ان کے حقائق کا انکشاف کیا ہے اور فرمایا ہے کہ یہ وہ حقائق ہیں جو اللہ نے میرے دل میں ڈالے ہیں۔ ان حقائق کا مدار آیات قرآنی پر ہے۔ ان آیات کو علمأ ظاہر نے اس طور پر کبھی نہیں سمجھا جس طور پر شیخ نے ان کو کشف و القا سے مستند کر کے بیان کیا ہے۔ اس کی وجہ ایک تو یہ ہے کہ وہ حقائق علماء کے علم و فہم سے بالاتر ہیں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ علم رسمی پر قناعت کر جانے سے علم حقیقی کی طرف نہ تو ان کو التفات ہُوا۔ نہ کوئی ذوق علم حقائق کے دریافت و حصول کا پیدا ہُوا حد تو یہ ہے کہ وہ شیخ کے بیان کو تاویل کہہ جاتے ہیں اور اس کہنے سے تاویل استخفاف کے معنی میں مقصود ہوتا ہے۔ حالانکہ علم تاویل کا دوسرا نام اللہ کا علم ہے جو علمأ راسخین کو وہ عطا فرماتا ہے۔ پس علماء ظاہر کا علماء راسخین کے حق میں یہ کہنا کہ وہ تاویل کرتے ہیں، دراصل ان کے علم کا استخفاف نہیں بلکہ حقیقت میں ان کا عدم علمی ہی ہے۔ جو علم تاویل سے محرومی کا نتیجہ ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:۔

لا یعلم تاویلہٗ الا اللہ والراسخون فی العلم

تاویل کا مطلب:۔ بہر حال شیخ نے جو تاویل کی ہے اور اعلام الٰہی سے کی ہے اور اس میں صرف ان لوگوں کا حصہ ہے جو علم حقائق کے طالب ہیں اور اس میں ذوق رکھتے ہیں۔

اس فص میں بہت سی قرآنی آیات اپنے ظاہری محمل سے آپ کو ہٹی ہوئی معلوم ہوں گی مگر آپ کو معلوم ہونا چاہیئے کہ شیخ آیات کی تفسیر نہیں کر رہے ہیں بلکہ ان آیات کی تاویل کر رہے ہیں۔ اور تاویل ان کے حقیقی محمل کی طرف

رجوع کرنا ہے۔ یعنی ان آیتوں سے جو مراد حق ہے وہ بیان کی جارہی ہے۔

بنی اسرائیل کے بچوں کے قتل کا راز:- معلوم ہے کہ بنی اسرائیل کے بچے فرعون نے قتل کیئے۔ اور یہ سمجھ کر قتل کیئے کہ ان کے گمان میں وہ بچے موسیٰ ہی تھے۔ پس وہ معصوم بچے جو فطرتاً نفس کی آلائشوں سے پاک تھے اور جن کو موسیٰ سمجھ کر فرعون نے قتل کیا تھا ان سب کی حیات اپنی تمام استعدادوں کے ساتھ موسیٰ کی حیات میں مدومعاون ہوگئی۔ اس سے موسیٰ علیہ السلام کی حیات ایک جامع حیات ہوگئی۔

یہ خصوصیت سوائے حضرت موسیٰ علیہ السلام کے اور کسی کو نہیں ملی۔ پس موسیٰ پیدا ہوئے تو وہ بہت سی روحوں کا مجموعہ تھے۔ ان میں قوی فعالی و قوی ماثرہ جمع ہو گئے تھے۔ یہ خیال نہ کرنا چاہیئے کہ جو بچے مارے گئے تھے وہ چھوٹے چھوٹے تھے اور ان کا فعل و اثر اتنے بڑے نبی پر کیوں کر ہو سکتا ہے کیوں کہ چھوٹوں کا اثر بڑوں بڑوں پر ہو جاتا ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ بچہ بالخاصہ بڑے پر اثر کرتا ہے۔ بچہ جب بڑے کو اپنی طرف مائل کر لیتا ہے تو بڑے کو عزت نفس سے خود داری سے ریاست سے اتار دیتا ہے۔ پھر وہ بڑا آدمی بچے سے کھیلتا ہے۔ اس کو کھلاتا ہے، نچاتا ہے۔ جیسے وہ خود بھی بچہ بن گیا ہو اور بڑا اس طرح چھوٹے کا مسخر اور اس کے زیر تصرف ہو جاتا ہے۔ وہ یہ شعور و احساس کھو بیٹھتا ہے کہ میں بچہ نہیں ہوں۔ جو بچوں کی سی حرکات کروں۔

بچوں کا تصرف:- بچے کا تصرف یہ بھی ہے کہ وہ بڑے کو اپنی خدمت میں لگا لیتا ہے۔ جس سے بڑا بچے کی تربیت اور حمایت و خبرگیری میں مشغول ہو جاتا ہے۔ اور اس خدمت سے نہ وہ تنگ ہوتا ہے۔ نہ بیزار ہوتا ہے

اللہ کے پاس سے ابھی ابھی آنا:- غور کرو بچے کا مقام کتنا اعلیٰ ہے۔ اس وجہ سے کہ وہ اللہ کے پاس

سے ابھی ابھی آیا ہے۔ وہ نو مولود ہے۔ اس کے برعکس بڑے کو پیدا ہوئے ایک مدت گذر چکی جو خدا سے قریب ہو گا۔ وہ اس کو مسخر کرے گا جو خدا سے دور ہے۔ جیسے بادشاہ کے ہمنشیں اور مصاحب اپنے دور والوں کو مطیع کر لیا کرتے ہیں۔

رسول اللہ پر بارش کا اثر:۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب کبھی پانی برستا تو سر برہنہ باہر نکل آتے تاکہ بارش کے قطرے سر مبارک پر پڑ جائیں۔ آپ فرماتے کہ اس بارش کو خدا کے پاس سے آئے تھوڑا زمانہ گذرا ہے۔

شیخ فرماتے ہیں کہ غور کرو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی معرفت کا مقام کتنا بلند ہے۔ بارش نے آپ پر اثر کیا تو اس وجہ سے کیا کہ بارش کو خدا کا قرب حاصل ہے۔ گویا بارش نہ تھی بلکہ فرشتہ رحمت تھا۔ جو آپ کے پاس پیغام الٰہی لے کر آتا تھا۔ اور آپ اس کی ملاقات کے لئے زیر آسمان آ جاتے تھے۔ تاکہ وہ فرشتہ جو کچھ لایا ہے اس سے لے لیں۔ اگر اس میں کوئی فائدہ خدا کی طرف سے آپ نہ دیکھتے تو پانی کے چند قطروں کو جسم مبارک پر ڈالنے کے لئے صحن میں نکل آنا ممکن نہ تھا۔ پس باران رحمت اللہ کی طرف سے آپ کے حق میں ایک پیام ہے، ایک مراسلۂ حال ہے۔ پانی برسے تو حیات ملتی ہے۔ ہر ذی حیات کو پانی سے خدا زندہ رکھتا ہے۔

موسیٰ کا تابوت، تابوت جسم ہے اور اس میں موسیٰ روح کی مثال ہیں علم دریا کی مثال ہے:۔ موسیٰ کو صندوق میں رکھ کر دریا میں ڈالا گیا شیخ فرماتے ہیں کہ صندوق کیا ہے۔ تابوت ہے جس کی مثال جسم کی سی ہے۔ اور اس تابوت میں موسیٰ کی مثال روح کی سی ہے۔ اور دریا کی مثال علم ایسی ہے۔ روح تابوت بدن کی تدبیر کرتی ہے۔ اور تدبیر سے یہی مراد الٰہی ہے

ات تابوت بدن میں خدائے بزرگ و برتر کا نور سکینہ ہے اس لحاظ
موسیٰ تابوت تن میں نور سکینہ ہے۔ اللہ نے اس تابوت تن کو دریائے
میں ڈال دیا تاکہ وہ طرح طرح کے علوم حاصل کرے۔ روح مدبّر بادشاہ
تی ہے۔ مگر اللہ نے اس کو بتا دیا کہ تدبیر بدن، بدن سے متعلق ہوئے
ن نہیں پس اللہ نے قوت نظری کا قوت فکری، قوت حسّی، قوت خیالی، کو
کا خادم و ملازم بنا دیا۔ ان قوئی میں سے یا ان کی مثل کوئی قوائی بغیر جسم ناسوتی
جود ہی حاصل نہیں کر سکتا۔ یہی حال پورے عالم ناسوت کا ہے۔ کہ جب
کہ وہ حقائق اسماء اور حقائق صفات، اس سے متعلق نہ ہوں۔ اس کی
منت ظاہری صورتوں میں سے کوئی صورت ظاہر ہی نہیں ہو سکتی۔ پس
اجسام جو ظاہر میں نظر آتا ہے اس کی صورتوں میں سے ظاہر کی صورت اپنے
صورت کے بغیر ظاہر نہیں ہوتی یہ اور بات ہے کہ صرف ظاہری صورتوں
یکھتے ہوں، اور باطنی صورتوں کو نہ دیکھتے ہوں جن کو حقائق کہا جاتا
، جو خدا کے اسماء وصفات کی صورتیں ہیں۔ اگر ان صورتوں کو عارف پہچانتا
تو یہ بھی جانتا ہے کہ جو ظاہر ہے وہی باطن ہے، اور جو باطن ہے وہی ظاہر
محمل بھی وہی ہے محمل نشین بھی وہی ہے۔ تابوت بھی وہی ہے اور اس میں
ینہ بھی وہی ہے۔ بدن تابوت ہے تو روح سکینہ ہے۔ ظاہر انسان یعنی صورت
ہے؟ اللہ کی صورت ہے، جس پر انسان کو پیدا کیا گیا۔ اب انسان کے
ر کو، انسان کی صورت کو آپ تابوت سمجھئے اور اس تابوت میں جو حقیقت
سر رہا ہے مدبّر ہے۔ حیّ اور قیوم ہے۔ وہ حقیقت روح ہے۔ اور خدا
ی طرف منسوب ہے "نفخت فیہ من روحی" پس صورت یعنی ناسوت
کے اسماء المصور، البارئ، الخالق، الظاہر کی صورت ہے۔ اور
صورت میں جو معنی نمایاں ہیں۔ وہ معنی اس کے ان معنوں کی صورتیں ہیں
روح کی طرح ان کو زندہ، پائندہ رکھے ہوئے ہیں ان کو الحی القیوم، اور

الاول، الباطن، سمجھئے یہ صورتیں ہر آن بدلتی رہتی ہیں اور ان صورتوں کے بدلنے سے ان کے احکام بدلتے رہتے ہیں۔ اس طور پر یہ عالم صورت جس میں ہم آباد ہیں۔ ہر آن بدل کر نیا نویلا ہو جاتا ہے۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ ایک آن پہلے جو عالم صورت تھا وہ فنا ہو گیا۔ اور دوسری آن میں یہ عالم صورت خلق جدید ہے۔ بالکل نیا نویلا ہو کر بقا پذیر ہو گیا۔ عارفین کامل اس عالم صورت کو ہر آن فنا اور بقا کی آغوش میں کروٹیں لیتے ہوئے دیکھتے ہیں اور ان پر کل یوم ھو فی شان" کے اسرار و معارف کھلتے ہیں اور وہ جانتے ہیں کہ یوم سے وقت کا ناقابل تجزیہ حصہ" جس کو ہم لمحہ کا نام دے سکتے ہیں مراد حق ہے۔

شیخ نے اس کو محال کہا ہے۔ کہ صورت کے بغیر معنی پائے جائیں یا نفس انسانی سے قویٰ کو متعلق کئے بغیر کوئی حقیقت نفس انسانی میں کام کرنے لگے پس یہ فطرت الٰہیہ ہے کہ قویٰ کو خادم نفس بنا دیا گیا ہے۔ تاکہ یہ قوتیں وسیلہ و ذریعہ بن کر اللہ تعالیٰ کی مرادیں حاصل کریں (جو تخلیق سے متعلق ہیں)

تابوت کو دریا میں پھینک دینے سے یہ مراد ہے کہ یہ قوتیں علوم کی مختلف شاخوں کو حاصل کرنے کا ذریعہ بنیں۔ گویا دریا سے مراد علم ہے اور علم سے مراد اسمائے الٰہیہ کا علم ہے۔ جب حضرت موسیٰ کو تابوت کے ساتھ دریا میں پھینک دیا گیا تو اس سے اللہ نے بتلا دیا کہ روح اگرچہ مدبّر ہے، متصرف ہے، وہی سلطنت جسم کی بادشاہ ہے۔ وہی ان کا محافظ فرشتہ ہے۔ مگر وہ تابوت جسم کے بغیر کوئی تدبیر نہیں کر سکتی۔ اور ناسوت جس کو ارشادات الٰہی اور حکمت الٰہی کی زبان میں لفظ تابوت سے تعبیر کیا جاتا ہے اس کو قوتوں کے ساتھ کیا جو اس میں موجود ہیں تو تدبیر و تصرّف۔ حاصل ہوا جیسے روح اپنے بدن میں قوتوں کے ذریعہ تدبیر و تصرف کرتی ہے ویسے ہی حق تعالیٰ اپنے بدن میں اپنی قوتوں کے ذریعہ تدبیر و تصرف کرتا ہے۔ پس حق تعالیٰ کو عالم

سے وہی نسبت ہے جو بدن کو روح سے ہے اس لئے وہ عالم تدبیر بغیر عالم کے نہیں کر سکتا۔ مثلاً بیٹے کا وجود باپ کے وجود پر موقوف ہے اور مسببات کا وجود ان کے اسباب پر ہے۔ اور مشروطات کا وجود ان کی شرطوں پر ہے معلولات کا وجود علتوں پر اور مدلولات کا وجود ان کی دلیلوں پر اور محققات (اسم مفعول) کا وجود ان کے حقائق پر موقوف ہے۔

یہ سب عالم میں داخل ہیں اور ایک کا وجود دوسرے پر موقوف ہونا کیا ہے، یہی اس عالم میں تدبیر حق ہے اب تم سمجھ گئے ہو گے کہ صورت عالم سے حق تعالیٰ کے اسمائے حسنہ اور اس کی صفات ذاتی مراد ہیں۔ اور یہ کہ عالم کی صورتوں سے ہی یہ نام رکھے گئے ہیں جن سے وہ منسوب ہوتا ہے۔ اس طرح جو نام بھی ہم تک پہنچا ہے اس سے حق تعالیٰ نے اپنا نام رکھا ہے۔ اور اس نام کی حقیقت یا اس کی روح عالم میں موجود ہے۔ پس عالم کی تدبیر صورت عالم کے بغیر ناممکن ہے اسی لئے آدم کے بارے میں فرمایا۔ کہ وہ خدا کی صفات کے جامع ہیں۔ اور اس کی ذات وصفات و افعال کے مظہر ہیں خدا نے ان کو اپنی صورت پر بنایا۔ خدا کی صورت اسماء وصفات کے سوا کوئی اور چیز نہیں ہے۔ پس خدا نے انسان کامل میں تمام اسماء وصفات کو موجود کیا جو اس کی ذاتی نسبتیں ہیں۔ پھر انسان کامل میں ان حقائق کو موجود کیا جو عالم کبیر میں ظاہر ہیں۔ اس طرح انسان کامل کو عالم کبیر کے لئے روح و رواں بنایا اعلیٰ اور اسفل کو کمال صورت کے سبب سے اس کا مسخر بنا دیا اور جس طرح عالم کی ہر شے اللہ کی تسبیح وتحمید کرتی ہے۔ ایسے ہی عالم کی ہر شے انسان کامل کے مسخر ہے۔ یعنی انسان کی صورت کمال ہر چیز کو اس کا مسخر کر دیتی ہے کیونکہ انسان کی حقیقت جامعہ اس تسخیر کو مقتضی ہے اللہ نے فرمایا ہے

تسخیر کائنات: وسخر لکم ما فی السمٰوات وما فی الارض جمیعًا منہ یعنی اللہ نے اپنی طرف سے ان سب

چیزوں کو تمہارا مسخر کر دیا ہے جو زمینوں اور آسمانوں میں ہیں جو انسان تسخیر کائنات کے راز کو جانتا ہے وہ انسان کامل ہے۔ اور جو نہیں جانتا وہی نادان ہے۔ وہ صورتاً انسان ہے اور معناً حیوان ہے۔

حضرت موسیٰؑ کو تابوت میں ڈالنا اور پھر تابوت کو دریا میں ڈالنا یہ وہ ظاہری صورتیں ہیں جو ان کو ہلاکت میں ڈالنے کی صورتیں تھیں۔ مگر یہ ظاہری صورتیں ہی باطن میں ان کو قتل سے نجات دلانے کی صورتیں تھیں۔ پس وہ دریا میں پھینکنے سے زندہ ہوئے جیسے کہ نفوس جہل کی موت سے علم کی مدد سے زندہ رہتے ہیں جب کہ خدائے تعالیٰ فرماتا ہے ومن کان میتاً جو جہل کی موت سے مردہ تھا فاحیینا ہ پھر ہم نے علم سے اس کو زندہ کیا" وجعلنا لہ نوراً یمشی بہ فی الناس" اور ہم نے اس کے لئے نور بنایا اسی سے وہ لوگوں میں چلتا پھرتا ہے اور وہ نور ہدایت ہے۔ کمن مثلہ فی الظلمات کیا اس شخص کی ایسی مثال ہے جو تاریکی میں ہو اور یہ تاریکی ضلالت ہے۔ لیس بخارج منہا۔ اس سے وہ نکل سکتا ہے۔

جانور ہی مسخر ہوتا ہے انسان کبھی مسخر نہیں ہوتا۔ جاہل انسان کو حیوان سے تشبیہ دی گئی ہے۔ اس کے معنیٰ یہ ہیں کہ جانور ہی مسخر ہوتا ہے انسان کبھی مسخر نہیں ہوتا۔ ہر انسان میں صفت حیوانیت ہوتی ہے۔ جو اس کو اغراض نفسانی کا مسخر کر دیتی ہے اور اسی وجہ سے وہ اپنے سے اعلیٰ کی اطاعت کرتا ہے۔ خدمت کرتا ہے جب کہ اس کو مال ملنے کی امید ہوتی ہے جس کو اجرت کہا جاتا ہے۔ یا تنخواہ اور وظیفے کا نام لیا جاتا ہے۔ یہ سب چیزیں اغراضِ نفس کی تکمیل کا وسیلہ ہیں۔ اس کو حاصل کرنے کے لئے مثل اپنے مثل کا محکوم اور خادم ہو جاتا ہے یہ بلحاظ حیوانیت مسخر ہوتا ہے بلحاظ انسانیت کے مسخر نہیں ہوتا کیونکہ مثلین ہمیشہ ضدین ہوتے ہیں ان میں جو شخص، مرتبے میں، حال میں، جاہ میں اعلیٰ ہو تاہے

وہ دوسرے کو تسخیر کر لیتا ہے۔ اس پر حاکم ہو جاتا ہے جس سے وہ مسخر اور تابع فرمان کر لیتا ہے۔

غرضیکہ یا تو خوف کی وجہ سے رام ہوتا ہے یا طمع نفسانی کی وجہ سے رام ہوتا ہے۔ بہر صورت دفع مضرت اور جلب منفعت دونوں ہی براہِ حیوانیت ایک انسان کو دوسرے انسان کا محکوم اور مسخر بنا دیتی ہیں۔ ورنہ انسانیت کی راہ سے ایک انسان اپنے جیسے انسان کا مطیع و مسخر نہیں ہو سکتا۔

حکومت کا راز:۔ جانور آپس میں کیسے لڑتے ہیں اس لڑائی کی وجہ یہی تو ہے کہ وہ برابر والے ہیں اور ایک دوسرے کی مثل ہیں اسی کا نام مثلان ضدان ہے۔ خدا نے فرمایا ورفع بعضکم فوق بعض درجات، ہم نے تمہارے بعض کے درجے بعض سے اعلیٰ و ارفع بنائے ہیں معلوم ہوا کہ انسان آپس میں ہم مرتبہ نہیں ہیں اس لئے درجات کی بلندی سے کم درجے والوں کی تسخیر ہوتی ہے اور ان پر حکومت کی جاتی ہے۔ جیسے آقا اپنے غلام کو مسخر کر لیتا ہے۔ اور سلطان اپنی رعایا کو مسخر کر لیتا ہے۔ باوجودیکہ انسانیت میں وہ مثل ہیں۔ مگر آقا اور سلطان کا درجہ بلند ہے۔ اس لئے اپنے مرتبے کی وجہ سے وہ غلام اور رعایا کو مسخر کر لیتے ہیں۔ رعایا بھی کبھی سلطان کو مسخر کر لیتی ہے اور غلام آقا کو مسخر کر لیتا ہے۔ حال یہ ہوتا ہے کہ آقا غلام پر شفیق ہوتا ہے۔ اس کی خواہشوں کا کفیل ہوتا ہے۔ اس کی اغراض کو اس سے زیادہ پورا کرتا ہے۔ یہاں تک کہ وہ سمجھنے لگتا ہے کہ میری خواہش، میری ضروریں میں خود بھی اتنی خوبی سے پوری نہیں کر سکتا جتنی کہ میرا آقا پوری کر رہا ہے۔ ایسی صورت میں وہ آقا کو سچائی اور خلوص سے اپنا آقا سمجھتا ہے۔ اور اس کی کیفیت سے آقا اس کا گرویدہ ہو جاتا ہے۔ غلام کی وفاداری آقا کو محبوب ہو جاتی ہے۔ وہ اس کا ہر طرح خیال رکھتا ہے۔ اس کو عزیز رکھنے لگتا ہے اس کو چاہنے لگتا ہے۔ یہ ایک قسم کی تسخیر ہے گویا غلام نے آقا کو مسخر کر لیا۔

بچے ماں باپ کو مسخر کر لیتے ہیں رات دن کا مشاہدہ ہے کہ والدین ان کی پرورش و پرداخت میں خود بخود منہمک ہو جاتے ہیں۔ باوجودیکہ بچے ان سے کچھ نہیں کہتے مگر زبانِ حال سے حکم دیتے ہیں اس حکم کو والدین بجا لاتے ہیں رعایا بھی بزبانِ بے زبانی اپنے حکمران کو حکم دیتی رہتی ہے کہ وہ ہماری مدافعت کرے ہماری حمایت کرے ہماری کفالت کرے ہمارے جان و مال کی حفاظت کرے ہمارے دشمنوں سے جنگ کرے۔ یہ تسخیر رعایا کی طرف سے راعی کی تسخیر حال ہی ہے چاہے رعایا زبان سے کچھ نہ کہے اس طرح بادشاہ رعایا کا مسخر ہوتا ہے۔ رعایا کے مرتبہ کا یہی تقاضہ ہے۔ اور اس مرتبہ کا یہی حکم ہے۔ مگر بعض بادشاہ خود غرض ہوتے ہیں وہ صرف اپنے لئے کام کرتے ہیں۔ اور بعض بادشاہ حقیقت شناس ہوتے ہیں۔ وہ رعایا کے حقوق کا لحاظ رکھتے اور ان کی قدر کرتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ ان کو اتنا ہی ثواب عطا کرتا ہے جتنا حقیقت شناس علماء کو عطا کرتا ہے۔

وجود کیا ہے؟ یہ بارہا آپ معلوم کر چکے ہیں کہ وجود حقیقت واحد ہے جس میں کوئی تعدد اور تکثر نہیں۔ اس میں جو تعدد اور تکثر ہے جو اس میں جو تجلیات و تعینات ظاہر ہیں ان کے مطابق ہے۔ ان تعینات میں بعض تعینات کلی ہیں بعض جزوی۔

تعینات کلی مثلاً (۱) تعینات جنسی (۲) تعینات نوعی۔

تعینات جزوی:- مثلاً وہ افراد غیر متناہی جو تعینات کلیہ میں شامل ہیں۔ سب سے اول یہ تعین جو عالم ارواح میں حقائق روحانیہ مجردہ کو مقتضی ہے تعین اول عقل اول ہے جس سے مراد ام الکتاب ہے۔ اس کو قلم اعلیٰ اور نور محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کہا جاتا ہے۔ یہ تعینات روحانی، عقول سماوی، ارواح علوی، ارواحِ کروبین اور نبیوں کی ارواح اور اولیاء کی روحوں سے ان کے تعینات کے موافق متفصل ہوتا ہے۔ یہ تعین، مراتب تعینات میں سے

نفسِ کلیہ کے تعین کی طرف تنزل کرتا ہے۔ اس کو لوحِ محفوظ کہتے ہیں جس سے نفس کلیہ میں مراتب تعینات نازل ہوتے ہیں، اس کے بعد عالمِ مثال آتا ہے۔ پھر عالمِ عناصر آتا ہے جو مراتب تنزلات کا آخری مرتبہ ہے۔

تعینات:۔ مجردات عقلیہ، نفوسِ سماویہ اور ارواحِ انبیاء و اولیاء وہ تعیناتِ کلیہ ہیں کہ ان میں سے ہر متعین ان تعیناتِ جزویہ پر جو اس کے ماتحت ہیں فیضان کرتا ہے۔ اور حیات سے ان کی مدد کرتا ہے اور تمام تعینات ماتحت کی تدبیر تصرف کرتا ہے۔

پس ارواحِ انبیاء تعینات کلیہ ہیں اور ان کی امتوں کی ارواح انکے خادم اور مددگار کی حیثیت رکھتی ہیں۔

حضرت موسیٰ علیہ السلام کی روح ان ارواح میں سے ہے جو تعین کلی سے موصوف ہیں اور بنی اسرائیل کے بچے جن کو موسیٰ علیہ السلام سمجھ کر قتل کیا گیا ان کی ارواح حضرت موسیٰؑ کی روح کے دائرے میں تھیں ان ارواح کو موسیٰ کا خدمت گار و مددگار کی طرح سمجھنا چاہیئے۔

روح موسوی مجموعہ ارواح:۔ جب اللہ نے چاہا کہ موسیٰؑ فرعون پر قہر و جلال کے ساتھ ظاہر ہوں تو اللہ کا حکم ہوا کہ فرعون بنی اسرائیل کے بچوں کو قتل کرے۔ تاکہ ان کی روحیں موسیٰؑ کی روح میں ضم ہو جائیں۔ اور ان ارواح کی خاصیتیں موسیٰؑ میں جمع ہو جائیں تو جب روح موسوی ان کے بدن سے متعلق ہوئی تو بنی اسرائیل کے بچوں کی روحیں، حیات سے، قوت سے، اور ان تمام کمالاتِ روحانی سے جو ان معصوم روحوں میں تھے موسیٰؑ کی حیات میں گھل مل گئے۔ اس لحاظ سے حضرت موسیٰؑ کی روح ارواح کا مجموعہ تھی۔ اور ان ارواح کو نومولود ہونے کی وجہ سے خدا کا جو قرب حاصل تھا اس کا موسیٰؑ کی زندگی میں اثر عظیم تھا۔

ارواح کلیہ تعینات کثیرہ کے باوجود وحدت حق کے آئینے ہیں اس کثرت

میں وحدت ہی نظر آتی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ کنت نبی

روح کلی:- میں اس وقت نبی تھا جب کہ آدم مٹی اور پانی میں تھے۔ یعنی خدا نے میری صورت روحی کلی پر تخلیق آدم سے قبل تجلّی فرمائی یوں تو خدا نے ہر ایک چیز کی صورت پر اس کی استعداد کے موافق تجلّی فرمائی ہے اس لئے کوئی صورت بھی غیر حق نہیں ہے مگر انسانی صورت کامل ترین صورت ہے اس لئے اس میں کامل ترین تجلی ہے صورت انسانی سے انسان کامل کی صورت مراد ہے جو طبقہ انبیاء اولیاء میں نمایاں ہوتا ہے وہ خدا کا آئینہ کامل ہے۔ کلمات الٰہیہ میں سے اولین کلمات یہی انبیاء اولیاء ہیں یہ سب ارواح مقدسہ جن کو کلماتِ الٰہیہ سے تعبیر کیا گیا ہے حقیقت میں ایک ہی روح اعظم کے مظاہر ہیں اور وہ روح اعظم حقیقت محمدیؐ ہے اور اسی کا نام انسان کامل ہے پس ازل سے ابد تک انسانی صورتیں جو کامل ترین ہیں اور کمال کے ساتھ نمایاں ہوتی رہتی ہیں وہ کثیر ہونے کے باوجود ایک انسان کامل کی صورتیں ہیں جن میں سے ہر صورت تعین اور تجلّی کے لحاظ سے دوسری صورت سے ممتاز ہوگی۔ مگر حقیقت میں یہ کثرت تجلی اور کثرت تعین انسان کامل ہی کی طرف منسوب ہے جو واحد ہے۔

وحدت الوجود:- وحدت الوجود کی طرف شیخ نے اشارہ کیا ہے کہ بنی اسرائیل کے بچوں کی ارواح کثیرہ موسیٰؑ کی روح میں فنا ہو کر ان کے ساتھ باقی تھیں۔ ان کی ممد تھیں ان کی معاون تھیں خادم تھیں، مددگار تھیں۔ مگر اس طور پر کہ ان پر تعدّد کا حکم نہیں لگایا جا سکتا تھا۔ کیوں کہ وہ فنا ہو کر عین موسیٰؑ ہو چکی تھیں۔ اس سے یہ حقیقت کھل کر سامنے آجاتی ہے کہ تعینات جزئیہ کا کمال بقا میں نہیں ہے بلکہ فنا ہو کر تعین کلی میں محو ہو جانا ہی ان کا کمال ہے۔ اگرچہ ان تعینات جزئیہ میں سے کوئی تعین بھی غیر حق نہیں ہے پھر بھی جزو پر کل اطلاق نہیں کیا جا سکتا۔

جزو پر کل کا اطلاق: یہی حال فرعون کے دعوے کا ہے۔ اس نے جزو ہو کر کل ہونے کا دعویٰ کیا۔ بندہ ہو کر اپنے آپ کو پروردگار اعلیٰ کہا اگرچہ از روئے حقیقت یہ صحیح ہے کہ فرعون غیر حق نہ تھا کیوں کہ کوئی چیز بھی اس کائنات میں غیر حق نہیں ہے لیکن اس حقیقت کو جو بسیط ہے لا محدود ہے لانہایت ہے جب کسی صورت خاص میں محدود و مقید کیا جائے گا تو اوّلاً وہ حقیقت، وہ حقیقت نہ رہے گی ثانیاً جس تعین جزوی میں اس کو محدود اور منحصر سمجھا جائے گا وہ تعین جزئی ایک بت ایک صنم ہو کر رہ جائے گا۔ ثالثاً کسی تعین جزئی میں محدود و منحصر ہونے سے دوسرے تعینات جزئی سے اس حقیقت کی نفی لازم آئے گی جس کو محیط کل بتایا گیا تھا۔

پس فرعون کا دعویٰ جو از روئے حقیقت وحدت الوجود تھا، اسی دلیل سے اس دعوے کا ابطال ہوتا تھا۔

تنزیہہ و تشبیہہ: ذات کے لیے قید و اطلاق یا تشبیہہ و تنزیہہ کی دونوں نسبتیں ثابت ہیں۔ مگر ایک تیسری نسبت وہ بھی ہے۔ جو نسبت دینے والے کے نفس میں ہوتی ہے جس سے وہ منسوب کا تعین، تشبیہی یا تنزیہی انداز میں کرتا ہے۔ اور چوں کہ تمام نفوس میں نسبت یکساں نہیں ہے۔ اس لحاظ سے تشبیہہ و تنزیہہ لفظاً ایک ہونے کے باوجود معناً ایک نہیں ہیں بلکہ ان کی تعداد اتنی ہی ہے جتنے نفوس ہیں۔

پس فرعون کا دعویٰ الوہیت کے باب میں موسیٰؑ کے عقیدے سے قطعاً الگ تھلگ تھا۔ فرعون اپنے آپ کو خدا کہتا تھا اور خدا کہلواتا تھا۔ اس دلیل سے کہ خدا ہر شے کا عین ہے۔ مگر موسیٰؑ حقیقت وجود کی احاطت سے باخبر ہونے کے باوجود یہ جانتے تھے۔

العبد عبدٌ ولو ترقّٰی والرّبّ ربٌ ولو تنزل

بندہ، بندہ ہی ہے خواہ وہ کتنی ہی ترقی کرے اور خدا بہر حال خدا

ہی ہے چاہے کتنا ہی تنزل کرے۔ مطلب یہ ہوا کہ کسی چیز کا عین کبھی تبدیل نہیں ہوتا۔ بندہ بہرحال بندہ ہے، اور خدا بہرصورت خدا ہے۔ نہ بندہ خدا ہو سکتا ہے، نہ خدا بندہ ہو سکتا ہے۔ یہ اور بات ہے کہ سالک اپنی "انا" کو خدا کی "انا" میں محو کر دیتا ہے۔ اور اس کی ہستی ہستیٔ حق میں فنا ہو کر باقی ہو جاتی ہے مگر محال ہے یہ مقام بقائے نفس کے باوجود سالک کو حاصل ہو۔ اور اس مقام کو حاصل کیے بغیر خدائی کا دعوای دین و دنیا میں تباہی کا باعث ہے۔

منصور اور فرعون: منصور کی "انا" اور فرعون کی "انا" میں کیا فرق ہے؟ مولانا رومؒ فرماتے ہیں ؎

این انا گفت و ز خود آزاد شد — این انا گفت و ز خود بربادشد
این انا را صد ہزاراں رحمت است — این انا را صد ہزاراں لعنت است

منصورؒ نے "انا" کہا اور اپنی ہستی سے آزاد ہو گیا اور ہستیٔ حق میں گم ہو گیا۔ فرعون نے "انا ساتبکم" کہا اور برباد ہو گیا۔ منصورؒ کی "انا" پر ہزاروں رحمتیں ہیں اور فرعون کی "انا" پر ہزاروں لعنتیں ہیں۔

در اصل اپنی محدود ہستی کے احساس کے ساتھ "انا الحق" یا "انا ربکم" کہنا کفر صریح ہے۔ زندقہ ہے۔ الحاد ہے۔ فرعون کا "انا ربکم" کہنا اسی قبیل سے تھا کہ وہ خودی کے احساس کے ساتھ اپنے آپ کو خدا کہتا تھا۔ یا خدا کہلاتا تھا۔ اس کے برعکس منصورؒ اپنی جزو ہستی کے قید خانے سے آزاد ہو چکے تھے اور ان کی زبان سے خود حق "انا" کہہ رہا تھا۔

فرعون کو توحید میں بدرجۂ کمال علو حاصل تھا اس غلو کو اس نے علو سے تعبیر کیا۔ کہ "انا ربکم الاعلیٰ" خدا نے دوسری جگہ بھی اس کے علو کا ذکر کیا۔ جیسا کہ فرمایا۔ "انہ کان عالیاً من المسرفین" یعنی فرعون کی علو پسندی اس درجے تک پہنچی ہوئی تھی کہ وہ اپنے سوا سب کو ادنیٰ سمجھتا تھا۔ اور صرف اپنے آپ کو

عالی متعالی سمجھتا تھا حالانکہ علو صرف خدا ہی کے لئے خاص ہے۔ اور اس صفت میں اس کا کوئی شریک نہیں ہے۔ اس کے سوائے کوئی علی ہے نہ عالی ہے۔ فرعون بھی اس حقیقت کو خوب جانتا تھا۔ کہ عالی ایک ہی ہو سکتا ہے دوسرا کوئی بھی اس کا شریک اور سہیم نہیں ہو سکتا۔ مگر اس اعلیٰ اور عالی کو اس نے خود سے منسوب کیا۔ اور دعوای کیا کہ میں وہی ہوں یعنی تم سب کا رب اعلیٰ ہوں۔ اس دعوے کی بنیاد یہ حقیقت ہے کہ خدا از روئے حقیقت کسی چیز کا بھی غیر نہیں ہے۔ اگر کسی شے سے بھی خدا کی نفی کر دی جائے تو وہ شے عالم وجود میں پائی ہی نہیں جا سکتی۔

براہمہ فراعنہ:- اس خیال سے ہندوستان کے براہمان، مصر کے فراعنہ اور دوسری ہستیوں نے جو ایران، یونان اور چین ایسے ممالک میں گذری ہیں۔ الوہیت کا دعوای کیا۔ ان کے بدلے ہوئے لب و لہجے سے قطع نظر کیا جائے۔ تو یہ سب ہمہ اوست کے قائل تھے۔ اور ہمہ اوست کا یہی غلو تھا جس نے ان سے "انا ربکم الاعلیٰ" کہنے پر مجبور کیا۔ وہ ذات مطلق کو عملی طور پر "الکل" جانتے تھے۔ اور یہ بھی جانتے تھے کہ مطلق کی کوئی تعریف ہو سکتی ہے۔ نہ تحدید۔ جب کبھی کوئی تعریف کی جائے گی تو مطلق محدود اور مقید ہو جائے گا مطلق نہ رہے گا۔ اس لئے مطلق کے تمام مظاہر کو جن کی کوئی انتہا نہیں ہے اور جو اسماء و صفات سے موسوم اور مقید ہیں۔ اور جن کے مجموعے کو ہم عالم کہتے ہیں انہوں نے مطلق کا عین سمجھا یعنی عالم کو عین حق قرار دیا۔ اور معرفت حق کو معرفت عالم کے بغیر ممتنع بتایا۔ اس نظریئے سے پورا عالم خدا کے اسماء و صفات کا عالم ہے۔ اور اس عالم میں چونکہ انسان اشرف المخلوق ہے اور تمام چیزوں سے اعلیٰ درجہ رکھتا ہے۔ اس لئے ہر چیز سے زیادہ خدا کا ظہور انسان میں ہے اور انسان دوسرے تمام مظاہر سے اس کا زیادہ مستحق ہے کہ اس کو پوجا جائے اور الوہیت کا درجہ دیا جائے۔ فرعون نے الوہیت کا دعوٰی کیا۔ وہ اسی وحدت

الوجود کی ایک صورت ہے اسلامی الوجود کے نقطۂ نظر سے یہ صورت باطل ہے اور وحدت الوجود کی یہی صورت نہیں بلکہ تمام صورتیں باطل ہیں جن میں "جزوی انا" کو "کلی انا" باور کیا جاتا ہے۔ اسلامی وحدت الوجود ہر غیر اسلامی وحدت الوجود کے برعکس وجود کو صرف خدا کے لیے مختص یقین کرتا ہے۔ اور اعلان کرتا ہے کہ وجود میں سوائے خدا کے مخلوقات کا کوئی حصہ نہیں۔

بقاباللہ:۔ انسان کا حصہ صرف عدم میں ہے۔ اس لیے اس کو اپنا حصہ عدم سے طلب کرنا چاہیے۔ اسی کا نام اپنی وہ نفی ہے۔ جو اصطلاح میں بقاباللہ کہلاتی ہے۔ جو فانی نہیں ہے۔ وہ باقی کو نہ جانتا ہے۔ نہ پہچانتا ہے نہ مانتا ہے۔ بغیر فنا کے جو شخص بقا کی خبر دیتا ہے۔ اور دعویٰ کرتا ہے کہ میں خدا ہوں وہ صرف مدعی ہے جھوٹا ہے فریب نفس میں مبتلا ہے۔

پانی کا درخت: موسیٰؑ قبطی زبان میں "مو" پانی کو کہتے ہیں۔ اور "سا" درخت کو کہتے ہیں۔ اس کے معنی ہوئے پانی کا درخت۔ حضرت موسیٰؑ دریا میں ایک درخت کے قریب تابوت میں پائے گئے۔ اس لیے ان کا نام موسیٰ رکھا گیا۔

عورت کی شہادت:۔ فرعون نے حضرت موسیٰؑ کو قتل کرنا چاہا تو فرعون کی عورت نے جس کے بارے میں اور حضرت مریمؑ کے بارے میں فضل و کمال کی شہادت دی گئی ہے۔ جو مردوں کے لئے خاص ہے۔ اس عورت نے فرعون سے کہا کہ اس کو قتل نہ کر یہ میری اور تمہاری دونوں کی آنکھوں کی ٹھنڈک ہے۔ ماں کے لیے تو موسیٰؑ کا آنکھوں کی ٹھنڈک ہونا ظاہر ہے کیوں کہ وہ آپؑ کے سبب سے درجۂ کمال کو پہنچیں اور فرعون کے لئے آپ آنکھوں کی ٹھنڈک اس وقت ثابت ہوئے جب اللہ نے ڈوبتے وقت فرعون کو ایمان سے مشرف فرمایا۔ یہاں شیخ کی عبارت کا ترجمہ نقل کیا جاتا ہے۔

فرعون کا ایمان:- پھر اللہ نے فرعون کو دنیا سے پاک وصاف کیا جس میں کسی قسم کی برائی نہ رہی کیوں کہ اس کی روح ایمان لانے کے وقت قبض ہوئی اور کسی گناہ کے کرنے سے پیشتر اس کی روح نے پرواز کیا۔ اور اسلام کفر کے زمانے کے گناہ کو بالکل محو کر دیتا ہے۔ پھر اللہ نے اس کو اپنے اہل عنایت پر عالم میں رحمت کا ایک نشان بنایا ہے تاکہ کوئی شخص اللہ کی رحمت سے ناامید نہ ہو کیوں کہ اللہ نے فرمایا انہ لا ییاس من روح اللہ الا القوم الکافرین۔ اللہ کی رحمت سے قوم کفار ہی ناامید ہوتی ہے فرعون ان لوگوں میں سے ہوتا جو اللہ کی رحمت سے ناامید ہوتے ہیں تو وہ کبھی ایمان لانے کی طرف قدم نہ بڑھاتا پس موسیٰ فرعون کے لئے ویسے ہی ہوئے جیسا کہ فرعون کی عورت نے موسیٰ کے بارے میں اس سے کہا تھا کہ انہ قرۃ عین لی ولک عسیٰ ان ینفعنا یہ میرا اور تمہارا دونوں کا قرۃ العین ہے پس اللہ نے دونوں کو حضرت موسیٰ سے نفع دیا۔ دونوں کی آنکھیں ان سے ٹھنڈی ہوئیں۔ اگرچہ دونوں کو معلوم نہ ہوا کہ یہ وہی نبی ہے جس کے ہاتھ پر ملک فرعون کی تباہی مقدر ہے۔

فرعون کی نجات:- نجات فرعون کی تائید وتردید میں بہت سی کتابیں لکھی جا چکی ہیں۔ پھر حضرت عبدالوہاب شعرانی کی گواہی ہے کہ انہوں نے خود شیخ کے ہاتھ کی لکھی ہوئی کتاب فصوص دیکھی۔ اس میں نجات فرعون کے متعلق کچھ بھی نہیں لکھا تھا۔ قطع نظر اس بحث سے شیخ کے مخالف علماء نے جن آیات سے استدلال کیا ہے۔ ان میں وعید ہے اور وعید کے متعلق معلوم ہے کہ وعدے کی طرح وعید کا پورا ہونا ضروری نہیں۔ فرعون کا ایمان لانا ثابت ہے

امتحانات:- حضرت موسیٰ کو تابوت سے نجات دی گئی۔ مطلب یہ ہے کہ ظلمت طبیعت کا رجحان چاک کر دیا گیا۔ اور آپ علم الٰہی

سے مشرف ہو گئے۔ اس کے باوجود قید طبیعت سے پورے پورے نہ نکلے۔ خدا نے بار بار آپ کا امتحان لیا تاکہ امتحان کے مواقع پر آپ کا صبر وتحمّل ثابت ہو جائے۔ پہلا امتحان قبطی کا قتل ہے۔ خدا نے موسٰیؑ کے باطن میں توفیق دی اور قبطی کے قتل کا الہام کیا۔ مگر وہ نہ جان سکے کہ یہ الہام ہے۔ پھر بھی دل میں قتل کی پرواہ نہ کی۔ نبی کا دل معصوم ہوتا ہے۔ اگرچہ نبوّت سے پہلے انہیں اپنی عصمت کا شعور نہ ہوا اسی لئے خضرؑ نے ایک لڑکے کو قتل کر کے دکھایا۔ تو ان پر موسٰیؑ نے اعتراض کیا۔ اور خود نے قبطی کو جو قتل کیا تھا اس کو بھول گئے۔ اور یہ بھی انہیں خیال نہ آیا کہ قبطی کو قتل کرنے میں وہ معصوم الحرکت تھے۔ خضرؑ نے کشف سے قتل قبطی معلوم کیا اور اس کی مثال ایک لڑکے کو قتل کر کے ان کو قتل قبطی یاد دلایا۔ خضرؑ نے کشتی توڑ کر بھی موسٰیؑ کو بتلا دیا کہ ظاہر میں یہ کشتی کا نقصان تھا مگر باطن میں کشتی کو غاصب کے ہاتھ سے بچانا مقصود تھا خضرؑ نے کشتی کو تابوت موسٰیؑ کے مقابل کیا جس میں بظاہر ان کی ہلاکت اور باطن میں نجات تھی۔ موسٰیؑ کو ان کی زندگی کا اہم ترین واقعہ یاد دلایا۔

جب خضرؑ نے موسٰیؑ کے سامنے بغیر اجرت دیوار بنائی تو موسٰیؑ نے خضرؑ پر اعتراض کیا۔ کہ بغیر اجرت کے جو دیوار بنائی گئی تھی اس کی اجرت لے سکتے تھے دراصل اس واقعہ سے خضرؑ نے موسٰیؑ کی زندگی کا وہ واقعہ یاد دلایا تھا کہ جب انہوں نے بغیر اجرت کے پانی پلایا تھا۔ حضورؐ نے فرمایا کاش موسٰیؑ سکوت اختیار کرتے اور اعتراض نہ کرتے الخ مگر باوجود اس کے کہ خدا نے خضرؑ کے عالم لدنی ہونے کی شہادت دی تھی اور ان کے تزکیہ تعدیل کا انہیں [illegible] دلایا گیا تھا اور انہوں نے اتباع خضرؑ کے شرط اولین کو تسلیم کر لیا تھا کہ وہ کوئی سوال یا اعتراض نہ کریں گے۔ مگر اس پر قائم نہ رہے۔ اور خضرؑ نے ان سے جدائی اختیار کی۔ اس طرح بہت سے حقائق و معارف پوشیدہ رہ گئے۔

حرکتِ حُبّی:۔ موسٰیؑ قبطی کے قتل سے ڈر کر بھاگے۔ اس خوف کی وجہ اوّل

تو یہ بھی کہ وہ الہام الہٰی اور توفیق الہٰی سے واقف نہ تھے۔ دوسرے خوف جو انہیں لاحق ہوا وہ خود اپنی کیفیتِ نفس کو نہ سمجھنے سے لاحق ہوا تھا حقیقت میں یہ خوف جینے کی محبت کا ایک رنگ تھا اور بھاگنے میں جو خوف ظاہر ہوا اس کی تہہ میں حرکتِ حُبّی کام کر رہی تھی۔ یعنی جان بچانے کی محبت تھی جو ڈر کے مارے بھاگنے کا روپ اختیار کئے ہوئے تھی۔ کیوں کہ حرکت ہمیشہ محبت پر مبنی ہوتی ہے۔ دیکھنے والے دوسرے اسباب حرکت کی طرف نسبت کرنے سے محجوب رہ جاتے ہیں۔ حالانکہ واقعہ ایسا نہیں ہے۔ کیوں کہ حقیقت میں عالم کی حرکت عدم سے وجود کی طرف ہوتی ہے۔ یا یوں کہیئے، عالم علمِ الہٰی سے عالم شہادت کی طرف حرکت کرتا ہے۔ گو یا سارا عالم سکون سے حرکت کرنے پر مبنی ہے۔ اور حرکت ہی وجود عالم کی مسبب ہے۔ حق تعالےٰ کی حرکت حبّی ہے۔

اسی حرکت حُبّی پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث قدسی سے اس طرح آگاہی بخشی ہے کنت کنزًا مخفیًا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق میں ایک گنج مخفی تھا۔ مجھے کوئی نہیں پہچانتا تھا۔ تو میں نے چاہا کہ پہچانا جاؤں۔ لہٰذا میں نے خلق کو پیدا کیا۔ دیکھو اگر محبت نہ ہوتی تو عالم وجود خارجی میں پیدا ہی نہ ہوتا۔ پس عالم کو حرکت ہے عدم سے وجود کی طرف۔ حرکت موجد ہے ایجاد عالم کے لئے۔ نیز عالم بھی خود کو وجود خارجی میں نمایاں ہونے کو دوست رکھتا ہے جس طرح ثبوت علمی میں نمایاں تھا غرضکہ ہر وجہ سے عالم کی حرکت عدم ثبوتی سے وجود خارجی کی طرف حُبّی ہے خواہ حق کی جانب سے ہو خواہ عالم کی جانب سے کیوں کہ کمال بذاتہ محبوب ہے یہاں کمالاتِ الہٰی سے مراد کمالاتِ صفاتی وافعالی ہیں اور حق تعالیٰ کا اپنی ذات مقدسہ کو جاننا یعنی علم ذاتی کے لحاظ سے وہ غنی عن العالمین، یعنی تمام عوالم سے بے نیاز ہے، اور یہ علم خاصۂ خداوندی ہے۔

(ترجمہ)

پچیسویں حکمت

علوی کی فص کلمۂ موسوی

بنی اسرائیل کے لڑکوں کے قتل ہونے کی حکمت موسیٰ ہی کے لئے تھی۔ تاکہ ان سب کی حیوٰۃ موسیٰؑ کی طرف مدد کرنے کو عود کرے۔ جو موسیٰؑ کے سبب سے مارے گئے تھے۔ کیوں کہ وہ اس گمان پر قتل کئے گئے تھے کہ وہ موسیٰ ہیں اور یہاں اس گمان میں غلطی نہ تھی۔ پس ضرور ہے کہ ان لوگوں کی حیات موسیٰؑ پر عود کرے۔ یعنی ان لوگوں کی حیات جو موسیٰؑ کے سبب سے مارے گئے تھے اور یہ وہ حیات تھی جو فطرت پر ظاہر ہوئی تھی اور اغراض نفسانی نے اس کو میلا نہ کیا تھا بلکہ وہ لوگ فطرت قالو بلیٰ پر ویسے ہی قائم تھے۔ پس موسیٰ علیہ السلام ان مقتولوں کی مجموعی حیات تھے جو ان کے زعم پر قتل کئے گئے تھے۔ پس جو استعداد کہ ان مقتولین کی روحوں کو حاصل تھی۔ وہ سب موسیٰ علیہ السلام میں حاصل ہوئی۔ اور یہ فعل صرف اللہ کی طرف سے موسیٰ علیہ السلام کے ساتھ مختص تھا ان سے بیشتر یہ بات کسی اور کو نہیں حاصل ہوئی۔ اور موسیٰ علیہ السلام کی بہت حکمتیں ہیں۔ اور میں انشاء اللہ ان سے تھوڑا اسی باب میں بیان کروں گا جس قدر کے اظہار کا امر الٰہی میرے خاطر میں وارد کرے گا۔ پس اس باب میں اوّل بار جو مجھ پر مکاشفہ میں بالمشافہ خطاب ہوا ہے۔ تو وہ یہی ہے۔ اور موسیٰ علیہ السلام ان ارواح کثیرہ کے مجموع پیدا ہوئے۔ اور وہ سب قوائے فعال ہو کر جمع ہوئے۔ کیونکہ چھوٹا بچہ بڑے آدمی میں فعل کرتا ہے۔ کیا تم لڑکوں کو نہیں

دیکھتے کہ ان کے فعل کا بڑوں میں بالخاصہ اثر ہوتا ہے۔ اور بڑا آدمی بچے کی محبت سے اپنی ریاست کی شان سے باہر کام کرتا ہے۔ اور بچہ اس کو ریاست اور منزلت سے اپنی طرف اتار لیتا ہے۔ پھر اس سے وہ بڑا آدمی کھیلتا ہے۔ اور اس کو لے کر ناچنے لگتا ہے۔ پھر اسی کے ایسی باتیں کرنے لگتا ہے۔ اور اپنے کو اس کے نزدیک اسی کی عقل کا ظاہر کرتا ہے۔ پس وہ بچے کی تسخیر میں ہے لیکن اسکو خبر نہیں ہے کہ یہ میری تسخیر کر رہا ہے۔ پھر وہ بچہ بڑے آدمی کو اپنی تربیت اور حفاظت میں مشغول کر لیتا ہے۔ اور اپنی مصلحتیں اس سے چاہتا ہے۔ اور اس کو مانوس کر لیتا ہے تاکہ وہ تنگ دل نہ ہو پس یہ سب بچوں کا اثر اور فعل بڑوں میں ہے۔ اور یہ سب اس کی قدر و منزلت کے سبب سے ہے اس لئے کہ لڑکے کو خدا کے ساتھ یہ نیا نیا زمانہ ہے۔ کیونکہ اس کی تکوین نئی ہے۔ اور بڑوں کو بہت بُعد ہو گیا ہے۔ پس جو شخص کہ اللہ سے بہت قریب ہوگا وہ اس کو مسخر کر لے گا جو اللہ سے بہت دور ہے اور ان کی خاصیتیں اللہ کے مقرب فرشتوں کی ایسی ہوتی ہیں کہ وہ دور والوں کو اپنا مسخر کر لیتے ہیں اور جب پانی برستا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خود بنفس نفیس باہر نکل آتے اور اپنا سر مبارک بارش میں کھول دیتے تاکہ سر مبارک پر پانی پہنچے اور فرماتے کہ حق تعالیٰ سے اس کو نیا نیا زمانہ ہے اب تم اس بلند پایہ نبی کی معرفت اور خدا شناسی پر بغور نظر کرو کہ آپ کا علم و معرفت کس درجہ میں جلیل القدر اور کسقدر بلند و اعلیٰ ہے کتنا پاک صاف ہے اور دیکھو کہ بارش نے حق تعالیٰ کی قربت کے سبب سے افضل بشر اور سید آدم کو اپنا مسخر کر لیا۔ اور یہ بارش مثل جبرئیل فرشتے کے تھی جو آپ پر وحی لاتے تھے۔ پھر اس نے رسول اللہ کو بزبان حال خود بلا لیا۔ اور آپ خود بنفس نفیس بارش میں باہر نکل آتے تاکہ آپ اس سے اسرار و معارف و خیر و برکت جو کچھ کہ وہ حق تعالیٰ کے پاس سے لایا ہو لے لیں۔ اور اگر رسول اللہ کو اس بارش کے ذریعہ سے جو آپ کے بدن مبارک پر پہنچتا تھا کوئی فائدہ حاصل نہ

ہوتا تو آپ یہ نفس نفیس بارش میں کبھی باہر نہ نکلتے پس یہ رسالت پانی کے ذریعہ سے تھی جس سے اللہ نے ہر شئے کو زندہ کیا ہے۔ اب سمجھو۔ اور تابوت میں حضرت موسٰی کو ڈالنے اور دریا میں ان کو پھینکنے کی یہ حکمت تھی کہ تابوت آپ کا ناسوت تھا اور دریا آپ کے علم و معارف تھے جو بواسطہ اس جسم کے حاصل ہوئے تھے اور قوت نظری و فکری اور قواۓ حسی اور خیالی نے ان کو دیا تھا اور ان میں سے کوئی شئے اور نہ ان کا کوئی مثل اس نفس انسانی کو بغیر اس جسم عنصری کے وجود کے حاصل کر سکتا ہے۔ پھر جب آپ کا نفس اس جسم میں آیا اور اس میں تصرف اور تدبیر کرنے کا اس کو حکم ہوا۔ تو اللہ نے آپ کے نفس کے لئے ان قوتوں کو آلہ بنا دیا۔ اور اس تابوت کی تدبیریں جس میں اللہ تعالیٰ کی سکینہ ہے۔ آپ کے نفس سے اللہ تعالےٰ کی مرادوں کے حاصل ہونے میں وہ قوتیں وسیلہ اور ذریعہ ہیں۔ پھر حضرت موسٰی کو معہ تابوت کے دریا میں پھینک دیا۔ تاکہ وہ قوتوں کے ذریعہ سے علوم کی مختلف شاخوں کو حاصل کریں اور اللہ نے اس سے ان کو بتلا دیا کہ اگرچہ روح ان کی مدبر اور متصرف ہے اور وہی اس سلطنتِ جسم کی بادشاہ ہے یا وہی روح ان کے واسطے محافظ فرشتہ ہے۔ مگر بغیر اس تابوت کے وہ تدبیر نہیں کر سکتی ہے۔ اور اس ناسوت میں جس کو اشاراتِ الٰہی اور حکمتِ ربّانی میں تابوت کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں۔ قوتوں کو اس کے ساتھ کیا جو ان میں موجود ہیں۔ اور حق تعالےٰ بھی عالم کی ایسے ہی تدبیر و تصرّف کرتا ہے۔ کیوں کہ حق تعالیٰ بھی عالم کے بغیر عالم یا اس کی صورت کی تدبیر نہیں کر سکتا ہے۔ اور جیسے کہ بدن میں مدبر اور متصرف روح ہے ویسے ہی جسم عالم کا حق تعالیٰ روح ہے۔ اور جیسے کہ روح اپنے بدن میں بذریعہ قوتوں کے تدبیر اور تصرف کرتی ہے ویسے ہی حق تعالےٰ اپنے جسم عالم میں بذریعہ اپنے اسماء اور صفات کی تدبیر اور تصرف کرتا ہے۔ پس حق تعالےٰ کو عالم سے ویسے ہی نسبت ہے جیسی روح کو بدن سے اور عالم کو حق تعالےٰ

سے وہی نسبت ہے جو بدن کو روح سے ہے۔ پس حق تعالےٰ عالم کی تدبیر
بغیر عالم کے نہیں کرسکتا ہے۔ جیسے کہ ولد کا وجود والد پر موقوف ہے مسببات
کا وجود ان کے اسباب پر اور مشروطات کا ہونا ان کے شروط پر معلومات
کا ظہور ان کی علتوں پر اور مدلولات کا اظہار ان کی دلیلوں پر اور محققات
اسم مفعول کا ان کی حقیقتوں پر وجود اور ظہور موقوف ہے۔ اور یہ سب
عالم میں داخل ہیں اور ایک چیز کا وجود دوسرے پر موقوف ہونا ہی حق تعالےٰ
کی عالم میں تدبیر ہے۔ پس حق تعالےٰ عالم کی تدبیر بغیر عالم کے نہیں کرسکتا
ہے۔ اور صورت عالم سے حق تعالےٰ کے اسمائے حسنیٰ اور صفات ذاتی
مراد ہیں جن سے حق تعالےٰ کا نام رکھا گیا ہے۔ اور ان سے وہ موصوف ہوا ہے۔
پس جو اسم کہ ہم لوگوں تک پہنچا ہے۔ اور حق تعالےٰ نے اس سے اپنا نام رکھا
ہے۔ تو اس اسم کی حقیقت اور اس کی روح عالم میں موجود ہے پس حق تعالےٰ
عالم کی تدبیر بغیر صورت عالم کے بھی نہیں کرسکتا ہے۔ اور اسی واسطے اللہ نے
حضرت آدم کے بارے میں فرمایا جو عالم کے سرنامہ اور نمونہ ہیں اور حضرت الٰہی
کی کل صفات کے جامع ہیں اور اس کی ذات اور صفات اور افعال کے مظہر ہیں
کہ اِنَّ اللّٰہَ خَلَقَ اٰدَمَ علٰی صورتہٖ اللہ نے حضرت آدمؑ کو اپنی صورت
پر بنایا اور اللہ کی صورت سوائے حضرت الٰہی یعنی اسماء و صفات کے دوسری
چیز نہیں ہے۔ پھر اللہ نے اس مختصر اور شریف یعنی انسان کامل میں کل اسماء الٰہی کو
موجود کیا۔ اور وہ اسماء اس کی ذاتی نسبتیں ہیں اور اس میں ان حقائق کو موجود
کیا جو اللہ تعالےٰ سے اس عالم کبیر اور منفصل میں ظاہر ہیں اور اس کو عالم
کبیر کے لئے روح و رواں بنایا اور اعلیٰ اور اسفل کو کمال صورت کے سبب
سے اس کا مسخر بنایا اور جس طرح کل اشیائے عالم اللہ کی تسبیح اور تحمید کرتے
ہیں ویسے ہی جتنی چیزیں کہ عالم میں ہیں وہ سب اس انسان کامل کی مسخر ہیں
اور انسان کی خود کمال صورت ان چیزوں کو اس کی مسخر کردیتی ہیں اور انسان کی

خود کمال صورت ان چیزوں کو اس مسخر کر دیتی ہے۔ اور اس کی حقیقت خود اس کو مقتضی ہے۔ بلکہ اللہ نے فرمایا بھی ہے کہ وَ سَخَّرَ لَکُمْ مَا فِی السَّمٰوٰت وَ مَا فِی الاَرض جمیعًا منہ اور اللہ نے اپنی طرف سے تمہاری مسخر ان سب چیزوں کو کر دیا ہے۔ جو زمینوں اور آسمانوں میں ہیں بس جتنی چیزیں کہ عالم میں ہیں وہ سب انسان کامل کے زیر تسخیر ہیں۔ اور جو اس کو جانتا ہے۔ وہی جانتا ہے اور وہ جاننے والا انسان کامل ہے۔ اور جو اس کو نہیں جانتا ہے وہی نادان اور وہی انسان صورت حیوان سیرت ہے۔ اور حضرت موسیٰ کو تابوت میں ڈالنا اور پھر تابوت کو دریا میں پھینکنا یہ سب ظاہر میں ان کے ہلاک ہونے کی صورت تھیں اور باطن میں ان کے لئے قتل سے نجات کی صورت تھی پھر حضرت موسیٰ دریا میں پھینکے جانے سے زندہ ہوئے جیسے کہ نفوس جہل کی موت سے علم کی مدد سے زندہ ہوتے ہیں۔ چنانچہ خود اللہ تعالےٰ فرماتا ہے کہ اَوَمَنْ کَانَ مَیْتًا جو جہل کی موت سے مردہ تھا فَاَحْیَیْنٰہُ پھر ہم نے علم سے اس کو زندہ کیا۔ وَجَعَلْنَا لَہٗ نُوْرًا یَّمْشِیْ بِہٖ فِی النَّاس اور ہم نے اس کے لئے نور بنایا اسی سے وہ لوگوں میں چلتا پھرتا ہے۔ اور وہ نور ہدایت ہے کمن مثلہ فی الظلمات اس شخص کے ایسی مثال ہے جو تاریکی میں ہو اور یہ تاریکی ضلالت ہے لیس بخارج منہا اس سے وہ نکل نہیں سکتا ہے۔ یعنی کبھی وہ ہدایت نہیں پا سکتا ہے۔ پس امر الٰہی کو فی نفسہٖ کوئی غایت نہیں ہے۔ جہاں وہ ٹھہر سکے۔ پس ہدایت یہی ہے کہ انسان حیرت کی راہ پالے تاکہ وہ جان لے کہ یہ امر کل حیرت ہی حیرت ہے۔ اور حیرت میں رنج و قلق اور حرکت ہوتی ہے۔ اور جب سکون نہیں ہے تو موت بھی نہیں ہے۔ اور جب وجود نہیں ہے تو عدم بھی نہیں ہے۔ اور ایسے ہی پانی میں ہے جس سے زمین کی زندگی ہے۔ اور اس زمین بدن کی حرکت اس آیت سے ثابت ہے فاہتزت اور جب اس پر علم کا پانی گرتا ہے تو وہ جنبش اور اہتزاز میں آتی ہے اور قطرات علم سے اس کا حاملہ ہونا اس سے نکلا

ہے کہ وبایت پھر وہ زمین اس پانی سے بڑھتی ہے اور پھولتی ہے پھر اس کی ولادت اس سے ثابت ہے۔ وانبتت من کل زوج بھیج اور وہ ہر قسم کے خوش جوڑوں کو اگاتی ہے۔ یعنی پھر وہ زمین اپنے مشابہ چیزوں کو پیدا کرتی ہے۔ جو طبیعت میں اس کے مثل ہوتی ہیں۔ پس زمین بدن کو زوجیت یعنی جوڑا ہونا اس چیز سے حاصل ہوا جو کہ اس سے پیدا ہوئی اور اس سے ظاہر ہوئی۔ ایسے ہی حق تعالےٰ کے وجود میں اس کے مخلوقات سے اس کو کثرت ہوئی۔ اور ایسے ہی حق تعالےٰ کے اسماء میں ان چیزوں سے تعدد ظاہر ہوا جو عالم میں ظاہر ہیں اور یہ عالم اپنے پیدا کئے جانے سے اسماء الٰہیہ کے حقائق کا طالب ہوا۔ اور باری تعالےٰ کے فلاں فلاں مختلف نام اس سے پیدا ہوئے پھر عالم کو اور اس کے خلائق کو کثرت کی احدیت ثابت ہوئی یعنی اس کا عین واحد ہے۔ اور اسماء اور صفات سے وہ کثیر ہے اور باعتبار ذات کے وہ احدی العین ہے۔ جیسے کہ جوہر ہیولی ہے کہ باعتبار ذات کے وہ احدی العین ہے اور باعتبار صورتوں کے جو اس میں ظاہر ہیں وہ کثیر ہے۔ اور ان صورتوں کا وہ ہیولی بذاتہ حامل ہے۔ یہی مثال حق تعالیٰ کی ان تجلّی کی صورتوں کے ساتھ ہے جو اس سے ظاہر ہوتی ہیں۔ پس حق تعالےٰ اس احدیت معقولہ کے ساتھ عالم کی صورتوں کا مظہر اور مجلّیٰ ہوا۔ تم اس تعلیم کی طرف نظر کرو کہ کیا خوب ہے۔ اور حق تعالےٰ اپنے بندوں سے جس کو چاہتا ہے اس کی اطلاع دیتا ہے۔ اور جب فرعون کے متعلقین نے دریا میں درخت کے پاس تابوت میں ان کو پایا تو اسے واسطے فرعون نے ان کا موسیٰ نام رکھا کیوں کہ قبطی زبان میں مُو پانی کو کہتے ہیں اور سا درخت کو بولتے ہیں۔ پھر ان کا ویسا ہی نام رکھا جس طرح ان کو پایا تھا۔ کیوں کہ تابوت دریا میں درخت کے پاس ٹھہر گیا تھا اور پھر فرعون نے آپ کو قتل کرنا چاہا تب اس کی عورت نے اس سے ان کے بارہ میں سفارش کی تو اس میں وہ صرف نطق الٰہی سے بولنے والی تھی

اور اللہ نے آسیہ عورت فرعون کو کمال کے لئے پیدا کیا تھا چنانچہ رسول اللہ اور حضرت مریم کے بارے میں فضل و کمال کی شہادت دی ہے جو مردوں کے لئے ہے پھر اس نے فرعون سے موسیٰ کے بارے میں کہا کہ یہ میری اور تمہاری دونوں کی آنکھوں کی ٹھنڈک ہے۔ اس کی آنکھوں کی آپ سے ٹھنڈک ہونے کی وجہ ظاہر ہے۔ کیوں کہ وہ آپ کے سبب سے اس کمال کو پہنچی جو اس کو حاصل ہوا۔ اور فرعون کے قرۃ العین آپ اس وقت ہوئے جب اللہ نے ڈوبتے وقت فرعون کو ایمان سے مشرف فرمایا۔ پھر اللہ نے فرعون کو دنیا سے پاک صاف کیا جس میں اسی قسم کی برائی نہ رہی کیوں کہ اس کی روح ایمان لانے کے وقت قبض ہوئی۔ اور کسی گناہ کے کرنے سے پیشتر اس کی روح نے پرواز کی اور اسلام کفر کے زمانہ کے گناہ کو بالکل محو کر دیتا ہے اور اللہ نے اس کو اپنے اہل عنایت پر عالم میں رحمت کی ایک نشانی بنایا ہے تاکہ کوئی شخص اللہ کی رحمت سے ناامید نہ ہو کیوں کہ اللہ نے فرمایا کہ انہ لا ییأس من روح اللہ الا القوم الکافرین اللہ کی رحمت سے قوم کفار ہی ناامید ہوتی ہیں پس اگر فرعون اس قوم سے ہوتا جو اللہ کی رحمت سے ناامید ہوتے ہیں تو وہ کبھی ایمان لانے کی طرف قدم نہ بڑھاتا۔ پس موسیٰ فرعون کے لئے ویسے ہی ہوئے جیسا کہ فرعون کی عورت نے موسیٰ کے بارے میں اس سے کہا تھا۔ کہ انہ قرۃ عین لی ولك عسیٰ ان ینفعنا یہ میرا اور تمہارا دونوں کا قرۃ العین ہے قریب ہے کہ یہ ہم دونوں کو نفع دے گا۔ اور پھر ایسا ہی واقع ہوا۔ کہ اللہ نے ان سے دونوں کو نفع دیا اگرچہ وہ دونوں یہ نہیں جانتے تھے کہ یہی وہ نبی ہے جس کے ہاتھوں پر فرعون کا ملک ہلاک ہوگا۔ اور اس کی قوم اور اولاد ان سے تباہ ہو جائے گی۔ اور جب اللہ نے موسیٰ کو فرعون سے بچایا تو ان کی ماں کا دل غم اور الم سے خالی ہوگیا۔ جو ان کو پہلے پہنچا تھا۔ پھر اللہ نے ان پر دوسری دودھ پلانے والیوں اور اناؤں کو حرام کیا۔ یہاں تک کہ

انہوں نے اپنی ماں کے سینہ کو قبول کیا اور اس طرف وہ مائل ہوئے پھر
اللہ تعالیٰ نے موسیٰ ع کو ان کی ماں سے دودھ پلوایا اور
ان کی ماں کو پوری خوشی عنایت فرمادی اور یہی مثال علم شرائع کی ہے چنانچہ
اللہ نے فرمایا کہ دلکل جعلنا منکم شرعۃ منھاجا۔ اور میں نے تم
میں سے ہر ایک کے لئے طریقہ اور مذہب بنایا (اور جب منہاجا کہ دو کلمہ سے
جملہ سمجھیں اور اس پر وقف ہونے سے ہمزہ کا تلفظ ظاہر نہ کریں تو اس کے
یہ معنی ہوئے) اسی طریقہ سے یہ آیا ہے پس اس قول میں اس اصل کی طرف اشارہ
ہے جس اصل سے یہ آیا ہے اور وہی اس کی غذا ہے۔ جیسے کہ درخت کی شاخوں
کی غذا ہمیشہ اس کی جڑ سے ہوتی ہے۔ اور جو کہ ایک شریعت میں حرام ہے وہی دوسری
شریعت میں حلال ہے۔ اور میرے اس قول کا جو میں نے کہا کہ وہ دوسری شریعت
میں حلال ہے۔ یہ مطلب ہے کہ بظاہر یہ اس کی صورت میں ہے اور حلال ہے
ورنہ نفس الامر میں یہ عین وہ شئے نہیں ہے جو گذر گئی کیوں کہ امر وجود میں ہمیشہ
تجدد امثال ہے۔ اور ایک صورت کا مکرر وجود نہیں ہوتا ہے۔ اور میں نے ایک
شریعت میں کسی چیز کے حرام ہونے اور دوسری میں اس کے حلال ہونے سے
ایسے امر کی تنبیہہ کی ہے اور حق تعالیٰ نے موسیٰ علیہ السلام کے بارہ میں اس معنی
کو تحریم مراضع کے لفظ سے کنایہ فرمایا ہے یعنی میں نے ان پر دوسری دودھ پلانے
والیوں کو حرام کیا یعنی اور پہلی شریعتوں کو میں نے ان پر حرام کیا۔ اور نئی شریعت
ان کو دی۔ اور شریعت کو مرضعہ سے اس واسطے تشبیہ دی کہ جیسے مرضعہ بچہ کو
دودھ پلاتی ہے۔ ویسے ہی شریعت علم اور معارف بتلاتی ہے۔ اور علم اور دودھ
میں جو مناسبت ہے وہ رسول اللہ کی تعبیر خواب میں مکرر گذر چکی ہے) اور لڑکے
کی ماں اصل میں وہ ہے جو اس کو دودھ پلاوے۔ اور جو جنتی ہے وہ اس کی اصل
ماں نہیں ہے۔ کیوں کہ جو ماں اس کو جنتی ہے وہ اس کو بطور امانت کے حامل
ہے پھر بچہ کی اس میں تکوین ہوتی ہے۔ اور وہ اس کے حیض کے خون کی غذا
کرتا ہے۔ جو زمانہ حمل میں اس کا جریان بند ہو جاتا ہے اور اس غذا میں اس کی ماں کا

ارادہ نہیں ہوتا ہے۔ تاکہ بچہ پر اس کا احسان اور امتنان صحیح ہو کیوں کہ وہ ایسی چیز کی غذا ہے کہ اگر اس کی وہ غذا نہ کرتا اور وہ خون اس سے نہ نکلتا تو عورت مرجاتی یا بیمار ہو جاتی بلکہ بچہ کا اس کی ماں پر احسان ہے کہ اس نے اس خون کو غذا کیا اور بڑی بھاری مضرت سے ماں کو بہ نفس خود بچایا۔ اور اگر وہ خون اس میں رک جاتا اور نہ نکلتا اور بچہ اس کی غذا نہ کرتا تو نہایت ہی سخت مصیبت اٹھاتی۔ اور دودھ پلانے والی اس طرح نہیں ہے۔ بلکہ اس نے اپنے دودھ پلانے سے بچہ کو زندہ رکھنے اور بچانے کا ارادہ کیا ہے۔ اور پھر اللہ تعالے نے موسیٰ علیہ السلام کی ماں کو ان کی رضاعت بھی بخشی۔ تاکہ کسی دوسری عورت کو سوائے ان کی ولادت کی ماں کے موسیٰ پر فضیلت نہ ہو اور ان کی پرورش سے ان کی ماں کی آنکھیں بھی ٹھنڈی ہوں اور وہ اپنی گود میں بیٹے کی نشو و نما کو مشاہدہ کریں۔ اور ان کو کسی طرح کا غم نہ ہو اور ان کو اللہ نے تابوت کے غم سے بھی نجات بخشی پھر حضرت موسیٰ نے اس علم الٰہی سے جو اللہ نے ان کو بخشا تھا طبیعت کے ظلمتوں اور تاریکیوں کو طے کیا۔ اگرچہ آپ بالکلیہ طبیعت سے نکلے نہ تھے اور اللہ نے ان کو خوب آزمایا اور خوب امتحان لیا۔ اور اکثر مقاموں میں اللہ تعالیٰ نے ان کو جانچا تاکہ آپ کی طبیعت کو اللہ تعالے کی بلاؤں پر صبر کرنے کی عادت ہو جائے۔ اور آپ کے دل میں صبر قرار پکڑے پس پہلی بار اللہ نے جو آپ کو آزمایا ہے وہ آپ کے ہاتھ سے قبطی کا قتل کیا جانا تھا یعنی اللہ جل نے آپ کو اس کا الہام کیا اور آپ کے لطیفہ سر میں اسی کی آپ کو توفیق دی۔ اگرچہ آپ کو اس کا علم نہ ہوا۔ لیکن آپ اپنے دل میں اس کے قتل ہونے کے غم سے کچھ مغموم نہ ہوئے اور اس کے ساتھ بھی آپ اس پر واقف نہ ہوئے اور آپ اس بارہ میں امر الٰہی آنے کے منتظر رہے تاکہ آپ کو یقین ہو کہ یہ مجھ سے نہیں ہلاک ہوا ہے۔ بلکہ وہ اللہ سے میرے ہاتھ پر ہلاک ہوا ہے۔ کیوں کہ نبیوں کا دل کبائر سے معصوم اور پاک ہوتا ہے۔ اور ان کو اس چیز کے بغیر اس کی

خبر دے جانے کا وقوف نہیں ہوتا ہے اور اس واسطے حضرت خضر علیہ السلام نے ان کو لڑکے کے قتل کو دکھلایا تب حضرت موسیٰ نے حضرت خضرؑ کے اس فعل کو برا جانا اور انہوں نے اپنے ہاتھ سے قبطی کے قتل کئے جانے کو نہیں یاد کیا پھر حضرت خضرؑ نے ان سے فرمایا کہ مافعلتہ عن امری یعنی میں نے اس کو اپنے حکم سے نہیں کیا ہے اس سے انہوں نے موسیٰ علیہ السلام کو اپنے مرتبہ پر متنبہ فرمایا کہ قبل خبر دیے جانے یا حکم ہونے کے وہ کسی فعل کو نہیں کرتے کیوں کہ نفس الامری میں یہ لوگ معصوم ہوتے ہیں۔ ان کی کوئی حرکت بغیر خدا کے حکم کے نہیں ہوتی۔ اگرچہ ان کو اس امر پر فی الحال وقوف نہ حاصل ہوا۔ اور اسی طرح ان کو خضر علیہ السلام نے کشتی پھاڑ کر دکھلایا کہ اس فعل کا ظاہر ہلاک تھا لیکن اس کا باطن غاصب کے ہاتھ سے نجات اور بچا تھا۔ اور حضرت خضر کا یہ فعل ان کے تابوت کے مقابلہ میں مطابق تھا۔ وہ دریا میں بہا دیا گیا تھا۔ کیوں کہ اس کی بھی ظاہر صورت میں ہلاکت اور باطن میں نجات تھی۔ اور اس فعل کو ان کی ماں نے غاصب فرعون کے ڈر سے کیا تھا۔ کہ ایسا نہ ہو کہ وہ ظلماً میرے بچے کو ذبح کر ڈالے اور میں اپنی دونوں آنکھوں سے اس فعل کو دیکھتی رہوں۔ لیکن ان کی ماں نے بھی وحی سے یعنی الہام الٰہی سے ان کو تابوت میں رکھکر دریا میں ڈال دیا تھا اور ان کی ماں کو خود اس الہام کی خبر نہ تھی۔ پھر انہوں نے اپنے دل میں ایسا معلوم کیا کہ میں اس بچے کو دودھ پلاؤں گی اور جب یہ ان پر ڈریں تو ان کو دریا میں ڈال دیا۔ کیوں کہ ضرب المثل ہے عین لا تری قلب لا یفجع جب آنکھ دیکھتی نہیں ہے تو دل بھی اس پر ویسا گریہ زاری بھی نہیں کرتا ہے (ہر کہ از نظر دور از دل دور) اس کے قریب قریب ہے۔ پھر ان کو بالمشاہدہ آنکھوں سے دیکھنے کا جو خوف تھا وہ نہ رہا۔ اور نہ ان کو بالمشافہ روبرو کی مصیبتوں کا غم رہا۔ ان کا گمان غالب یہ تھا کہ اللہ تعالیٰ پھر اس بچے کو میرے پاس صحیح و سالم لائے گا۔ اور جب اللہ کے ساتھ ان کا نیک گمان تھا تو اس گمان غالب اور امید قوی پر یہ زندگی بسر کرتے رہیں۔ امید خوف اور یاس کی مقابل ہے۔

اور جب ان کے دل میں لڑکے کو دریا میں پھینکنے کا الہام ہوا تو انہوں نے کہا کہ شاید یہ وہی رسول ہے جس کے ہاتھ پر فرعون اور قوم قبط ہلاک ہوں گے پھر وہ زندگی بسر کرتی رہیں وہ اسی وہم پر اور اپنے گمان غالب پر خوش تھیں اور ان کا یہ گمان اللہ کے نزدیک اصل میں علم یقینی تھا۔ ایسے ہی موسیٰ علیہ السلام قبطی کو مار کر ظاہر میں خوف سے بھاگے اور اصل میں یہ نجات اور ذریعہ ان کے کمال کا تھا۔ کیوں کہ حرکت ہمیشہ محبت کی نظر سے ہوتی ہے۔ اگرچہ وہ آدمی جس کی نظر اس حکمت میں ہوتی ہے دوسرے اسباب سے وہ اس سے محجوب ہوتا ہے۔ کیوں کہ بظاہر خوف یا غضب اس کے سبب پڑتے ہیں۔ اور اصل میں یہ اسباب اس کے محرک نہیں ہیں۔ اس کا سبب یہ ہے کہ در اصل عالم نے اس عدم سے وجود کی طرف حرکت کی ہے۔ جس میں وہ پہلے ساکن تھا۔ اسی واسطے کہا جاتا ہے کہ وجود سکون سے حرکت کرنے کو کہتے ہیں پس وہ حرکت جو عالم کا وجود ہے تو یہ محبت کی حرکت ہے۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر ہم لوگوں کو اس قول سے تنبیہ فرمائی ہے۔ کہ کنت کنزاً مخفیاً فاحببت ان اعرف میں گنجینہ نہاں تھا۔ پھر میں نے اپنے ظاہر ہونے کو دوست رکھا۔ پس کاش کہ یہ محبت نہ ہوتی۔ تو عالم کا وجود عیاں نہ ہوتا۔ پس عالم کی حرکت عدم سے وجود کی طرف بعینہٖ اس کے موجد کی حرکت ہے کیوں کہ عالم بھی اپنے نفس کو وجود میں مشاہدہ کرنے کو درست رکھتا ہے۔ جیسے کہ اس نے اپنے نفس کو ثبوت میں مشاہدہ کیا ہے۔ پس ہر حال میں عالم کی حرکت عدم ثبوت سے وجود عیانی کی طرف حق تعالیٰ اور اس کی جانب سے محبت کی حرکت ہے کیوں کہ کمال بذاتہٖ محبوب شے ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کو اپنی ذات کا علم باعتبار اس کے غناء ذاتی کے عالم والوں سے حاصل ہے۔ لیکن مرتبۂ علم کا تکملہ حادث علم سے ہوتا ہے۔ جو ان اعیان عالم سے حاصل ہوتا ہے۔ جب کہ یہ موجود ہوں پھر علم کے کمال کی صورت حادث اور قدیم دونوں علموں سے ظاہر ہوتی ہے۔ اور مرتبہ علم کا تکملہ دونوں طریقوں سے ہوتا

ہے اسی طرح مراتب وجود کا بھی تکملہ ہوتا ہے کیوں کہ حق تعالیٰ کا وجود ازلی اور غیر ازلی دونوں ہے اور وہی حادث ہے۔ اور وجود ازلی حق تعالیٰ کا ذاتی وجود ہے اور غیر ازلی حق تعالیٰ کا وجود صورت عالم کے ساتھ ہے جو علم الٰہی میں ثابت تھا۔ اور اس کا حدوث نام ہے کیوں کہ اس وقت عالم کے بعض نے بعض کو ظاہر کیا۔ اور حق تعالیٰ خود عالم کی صورت میں ظاہر ہوا۔ پس اب وجود کامل ہوگیا۔ اور عالم کی حرکت کمال کے واسطے محبت کی راہ سے ہے۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ جب حق تعالیٰ اعیان عالم کے نہ ظاہر ہونے سے اور ان کے کمالات کے اعیان خارجی میں مشہود نہ ہونے سے کرب و قلق پاتا تھا تو اس نے اسماء الٰہیہ سے کیسے تنفس لیا پس حق تعالیٰ کو یہی راحت محبوب ہوئی اور وہ راحت اس کو عالم شہادت میں اشیاء کے وجود صوری اعلیٰ اور اسفل سے حاصل ہوئی پس ثابت ہوا کہ حرکت ہمیشہ محبت کی نظر سے ہوتی ہے۔ اور موجودات میں جتنی حرکتیں ہیں وہ سب حبی اور منسوب بہ محبت ہیں۔ اور عالموں سے جو حقائق کا عالم ہے وہ جانتا ہے۔ اور ان سے جو احکام کے عالم ہیں تو وہ بہ سبب قریب کے محجوب ہیں۔ کیوں کہ یہ اسباب قریبہ ان پر حاکم ہیں۔ اور ان کے نفسوں پر ان کا غلبہ ہے۔ اور جب موسیٰ علیہ السلام کے ہاتھ سے قبطی مارا گیا تو موسیٰ علیہ السلام ہمیشہ پُر خوف رہتے اور خوف ہی کو دیکھتے تھے۔ اور اس خوف میں مارے جانے سے نجات کی محبت متضمن تھی پھر جب آپ بہت ڈرے تو بھاگ گئے۔ اور اصل میں حقیقت یہ ہے کہ جب آپ کو فرعون سے اور اس کے فعل سے بچنے کی بہت محبت ہوئی۔ اور آپ چلے گئے۔ پھر آپ نے حضرت شعیب سے ملاقات کے وقت اسی قرب سبب کو بیان فرمایا جس کو ہمیشہ آپ دیکھا کرتے تھے۔ اور یہ سبب قریب، حب نجات کے لئے مثل صورت جسمیہ انسان کے ہے اور حب نجات اس میں اس طرح متضمن ہے جیسے کہ جسد میں روح مدبر بدن متضمن ہے۔ اور انبیاء علیہم السلام ہمیشہ کلام میں عوام کا اعتبار کرتے ہیں کیونکہ

وہ لوگ اہلِ فہم کے مراتب کو جانتے ہیں۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس مرتبہ کو عطیات کے بارہ میں تنبیہہ فرمائی ہے۔ اور فرمایا کہ انی لاعطی الرجل وغیرہ احب منہ الیّ مخافۃ ان یکبہ اللہ فی النّار میں یہ چیز کسی کو دیتا ہوں اور اس کے سوا دوسرا مجھ کو اس سے زیادہ محبوب ہے لیکن اس کو اس خوف سے وہ چیز دیتا ہوں کہ اللہ اس کو دوزخ میں سرنگوں نہ کرے پس رسول اللہ نے بھی اس حدیث میں اس ضعیف العقل اور ضعیف النظر کو اعتبار کیا جس پر طمع اور زنگِ دل غالب ہے ایسے ہی ان علوم کی مثال ہے جن کو انبیاء علیہم السّلام نے فرمایا ہے اور جن علوم کو انبیاء علیہم السّلام اس نے پایا ہے۔ تو ان پر ان کے اصل مفہوم سے ایک خفیف سا پردہ ہوتا ہے۔ تاکہ ہر شخص اس عمدہ پردہ پر ٹھہر جائے۔ خواہ اس کی غرض ہو یا نہ ہو اور وہ کہتا ہے کہ کیا خوب پردہ ہے۔ وہ اس کو نہایت ہی عمدہ درجہ میں دیکھتا ہے۔ اور باریک سمجھ والے جو غواصی کر کے حکمتوں کے موتیوں کو نکالتے ہیں کہتے ہیں کہ اس عطیہ پر بادشاہ سے خلعتِ فاخرہ کا پردہ کیوں ڈالا گیا۔ پھر وہ لوگ خلعتِ فاخرہ میں نظر کرتے ہیں اور دیکھتے ہیں کہ اس پر کس قسم کے کپڑے کا پردہ ہے۔ پھر اس سے وہ لوگ اس چیز کی قدر و منزلت پہچان لیتے ہیں جس پر خلعت کا پردہ ڈالا گیا ہے۔ پھر اس سے وہ ایسے علم پر واقف ہوتا ہے جو اس کے سوا دوسرے کو نہیں ہے۔ جس کو ایسی خلعت فاخرہ کی قدر و منزلت نہیں ہے۔ اور نہ اس کو اس چیز کے تمیز کا علم ہے۔ اور جب انبیاء اور رسل علیہ السّلام اور ان کے ورثہ نے جانا۔ کہ عالم میں خاص کر ان کی امت میں ایسے لوگ ہوں گے جو اس درجہ میں ہوں گے۔ تو وہ لوگ قصداً ظاہری زبان سے ایسے کلمات بولتے ہیں جس سے خاص اور عام میں اشتراک ہو اور خاص لوگ اس سے سوائے اس کے کہ عام لوگ سمجھتے ہیں لوگ وہ بھی سمجھیں تاکہ اس پر خاص کا نام پورا پورا صادق آئے جس سے وہ عالم سے ممتاز ہے۔ اسی

واسطے ان علوم کے پہچاننے والوں نے اسی قدر ظاہری زبان پر کفایت کی ہے۔

اور میں اس آیت ففررت منکم لما خفتکم۔ کی یہی حکمت ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ جب میں تم سے ڈرا تو میں تم سے بھاگا اور یہ نہ فرمایا کہ میں عافیت اور سلامت کی محبت میں بھاگا۔ پھر حضرت موسیٰ شہر مدین میں آئے وہاں انہوں نے دو لڑکیوں کو پایا اور آپ نے ان دونوں کو بے مزد پانی پلایا۔ پھر آپ سایہ الٰہی کی طرف لوٹے اور فرمایا کہ رب انی لما انزلت الی من خیر فقیرٌ اے میرے پروردگار میں اس چیز کا محتاج اور فقیر ہوں جو تو نے مجھ پر اتاری ہے۔ پس حضرت موسیٰ عین اپنے پانی پلانے کے فعل کو عین وہ چیز قرار دیا جو اللہ نے ان پر اتاری ہے اور اپنے نفس کو اس چیز میں جو اللہ کے پاس ہے حق تعالیٰ کی طرف فقیر سے موصوف فرمایا اور جب خضر علیہ السلام نے بے مزد کے دیوار کھڑی کی اور موسیٰ علیہ السلام نے اس کو دیکھا تو انہوں نے حضرت خضر پر عتاب فرمایا اور کہا کہ ولو شئت لاتخذت علیہ اجراً۔ اگر آپ چاہتے تو اس کی اجرت لے لیتے اس میں حضرت خضرؑ نے موسیٰؑ (علیہ السلام) کو یاد دلایا کہ تم نے بھی بلا اجرت لئے پانی پلایا تھا۔ اس کے علاوہ اور بہت حالات ہیں جن کو خضرؑ نے موسیٰؑ کو یاد نہیں دلائے۔ اسی واسطے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تمنا کی کہ کاش کہ موسیٰؑ چپ رہتے اور حضرت خضرؑ کے فعل پر وہ اعتراض نہ کرتے تو اللہ تعالےٰ ہم لوگوں سے ان دونوں کے قصہ کو بیان فرماتا۔ اور ہم اسے جانتے کہ کن کن فعلوں کے کرنے کی موسیٰ علیہ السلام کو اللہ نے توفیق دی۔ اور ان کو اس کی خبر نہ ہوئی کیوں کہ اگر موسیٰ علیہ السلام ان فعلوں کو بواقفیت کرتے تو خضر علیہ السلام پر ان کے فعلوں سے انکار نہ کرتے جن کے شواہد خود حضرت موسیٰؑ کے پاس اللہ نے دے دیئے تھے۔ اور اللہ نے آپ کو پاک اور عادل بنایا

تھا پھر بھی حضرت موسیٰ کی نظر ان کے تزکیہ خاطر پر نہ پڑی اور خضر نے ان کو ساتھ لینے میں جو شرط رکھی تھی اس سے بھی آپ کو غفلت ہوئی اور یہ ہم لوگوں پر رحمت ہے تاکہ جب ہم لوگ اللہ کے حکم کو فراموش کر دیں تو وہ ہم لوگوں سے اس پر مواخذہ نہ کرے (جیسے حضرت خضر نے حضرت موسیٰ کے سہو پر مواخذہ نہ کیا) اور اگر موسیٰ ان اسرار کے عالم ہوتے تو حضرت خضر کبھی ان سے نہ فرماتے کہ مالم تحط بہ خبرا یعنی میں وہ باتیں جانتا ہوں جن کی تم کو خبر نہیں ہے۔ اور وہ ذوق سے تم کو حاصل نہیں ہیں۔ جیسے کہ تم کو بھی بہت ایسی چیزیں معلوم ہیں جن کو میں نہیں جانتا ہوں۔ پس حضرت خضر نے اس میں خوب انصاف فرمایا۔ اور تیسری بار کے سہو سے حضرت موسیٰ کے فراق کی حکمت یہ ہے کہ رسول کے بارہ میں اللہ نے فرمایا کہ ما اتکم الرسول فخذوہ وما نھکم عنہ فانتھوا۔ پھر جو کچھ تم کو رسول دے تو اس کو تم لے لو اور جس چیز سے وہ تم کو روکے تو تم اس سے باز رہو۔

پھر اللہ والے علماء جو رسول اور رسالت کی قدر و منزلت جانتے ہیں وہ اس قول پر توقف کرتے ہیں۔ اور حضرت خضر جان چکے تھے کہ موسیٰ اللہ تعالیٰ کے پیغمبر ہیں اور منتظر تھے کہ ان سے کیا واقع ہوتا ہے۔ یعنی ان سے کیا فعل صادر ہوتا ہے۔ تاکہ وہ جیسا کہ چاہیئے رسول کے ساتھ ادب کو پورا کریں۔ پھر حضرت موسیٰ نے خضر سے فرمایا کہ ان سالتک بعدھا فلا تصاحبنی اگر میں اس کے بعد تم سے پوچھوں تو تم مجھ کو ساتھ نہ رکھو اس میں آپ نے اپنے کو ان کی صحبت سے منع فرمایا۔ پھر جب آپ سے تیسری بار اعتراض واقع ہوا تو حضرت خضر نے کہا کہ ھذا فراق بینی وبینک یہی ہم میں اور تم میں فراق ہے۔ اور حضرت موسیٰ نے اس وقت یہ نہ فرمایا کہ ایسا نہ کر دیا ان کی صحبت کے پھر طالب نہ ہوئے کیوں کہ موسیٰ علیہ السلام اس مرتبہ

کو جانتے تھے جس میں وہ تھے۔ اور اسی مرتبہ نے ان کی زبان سے کہلا دیا۔ کہ پھر اگر ایسا کروں تو تم مجھ کو صحبت میں نہ رکھو اسی واسطے حضرت موسیٰ چپکے ہو رہے۔ اور دونوں میں مفارقت ہوئی۔ تم ان دونوں بزرگوں کے کمال علم کو دیکھو اور ان کے ادب الٰہی کے حق کے پورا کرنے پر غور کرو اور حضرت خضرؑ کے انصاف کو دیکھو کہ انہوں نے موسیٰؑ کے سامنے اقرار کر لیا کہ میں اس علم پر ہوں جس کو اللہ نے مجھے بتلایا ہے اور تم اسے نہیں جانتے ہو، اور تم بھی اس علم پر ہو جسے اللہ نے تم کو بتلایا ہے۔ اور اسے میں نہیں جانتا ہوں۔ پس حضرت خضرؑ کا حضرت موسیٰؑ کو اس کی اطلاع دینا گویا ان کے اس زخم کی دوا ہوا جو وکیف تصبر علیٰ مالم تحط بہ خبراً کے کہنے سے حضرت موسیٰؑ کے دل پر زخم لگا تھا۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ جس چیز کی تم کو خبر نہیں ہے تم اس پر کیوں کر صبر کرو گے۔ حالانکہ حضرت خضرؑ حضرت موسیٰؑ کی رسالت کے عالی پایہ سے واقف تھے۔ اور وہ پایہ حضرت خضرؑ کو حاصل نہ تھا۔ اور یہ مرتبہ امت محمدیہ میں ظاہر ہوا۔ جو درخت خرما کے کاٹے جانے کی حدیث میں ہے یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابۂ کرام سے فرمایا کہ انتم اعلم بامور دنیاکم تم لوگ دنیا کے کاموں میں مجھ سے زیادہ جاننے والے ہو۔ اور اس میں شک نہیں ہے کہ کسی چیز کا جاننا اس کے نہ جاننے سے بہتر ہے۔ اسی طرح اللہ نے اپنی مدح میں فرمایا ہے کہ انہ بکل شئی علیم وہ سب چیزوں کا جاننے والا ہے۔ پس رسول اللہؐ نے صحابہ کرام سے اس میں اقرار کیا کہ تم لوگ دنیا کی مصلحتیں مجھ سے زائد سمجھتے ہو کیونکہ آپکو دنیا کے کاموں کا تجربہ نہ تھا اور دنیا کے علوم ذوق اور تجربہ سے متعلق ہیں اور آنحضرتؐ کو اس کے جاننے کی فراغت نہ ملی بلکہ آپ کا شغل ہمیشہ بڑے بڑے کاموں اور علموں میں تھا۔ اور میں نے تم کو بہت ہی بڑے ادب کی تنبیہہ کی ہے۔ اگر تمہارا نفس اس پر عامل ہو تو تم نفع پاؤ گے۔ حضرت موسیٰ فرماتے

فوھب لی ربی حکما پھر میرے مالک نے مجھ کو حکومت بخشی آپ کی مراد اس سے خلافت ہے وجعلنی من المرسلین اور مجھ کو رسولوں سے ایک رسول بنایا ہے۔ اب مراد اس سے رسالت ہے اور ہر رسول کا خلیفہ ہونا ضرور نہیں ہے۔ کیونکہ خلیفہ صاحب تیغ اور مالک بر طرفی اور بحالی کا ہوتا ہے۔ اور رسول ایسا نہیں ہوتا ہے۔ کیوں اس پر صرف رسالت کا پہنچا دینا ہے۔ اور اگر وہ رسالت پر قتال کرے اور تلوار سے اس کی تائید کرے تو وہ بے شک خلیفہ اور رسول دونوں ہے۔ اور جیسی کہ ہر نبی رسول نہیں ہے اسی طرح ہر رسول خلیفہ نہیں ہے۔ یعنی اس کو ملک اور حکومت دونوں نہیں دی گئی ہیں اور فرعون کی ماہیت الٰہیہ سے سوال کرنے کی یہ حکمت تھی کہ وہ دیکھے کہ خدا کی رسالت کے دعویٰ پر کیا جواب دیتے ہیں۔ اور وہ رسولوں کے علم الٰہی کے مرتبہ سے واقف تھا۔ اور یہ اس نے نادانی سے نہیں پوچھا تھا بلکہ اس لئے دریافت کیا تھا کہ ان کے جواب سے اُن کے دعوے کی تصدیق پر وہ استدلال کرے۔ اور اس نے حاضرین کے سبب سے سوال میں ابہام رکھا تھا۔ تاکہ حضرت موسیٰ ان سے اس طور سے حق تعالیٰ کی تعریف یا تحدید فرمائیں جسے وہ لوگ نہ سمجھیں اور فرعون خود اس کو اپنے دل میں سمجھ گیا تھا۔ کیوں کہ اس نے سوال ہی اس موضوع پر کیا تھا۔ پھر جب حضرت موسیٰؑ نے اس کو عالمانہ صحیح جواب دیا تب فرعون نے اپنی عزت اور منزلت باقی رکھنے کے لئے ظاہر کیا کہ موسیٰؑ نے سوال کے مطابق جواب نہیں دیا تاکہ حاضرین کو ظاہر ہو کہ فرعون موسیٰؑ سے زیادہ عالم ہے۔ اور جب موسیٰؑ نے اسے شائستہ جواب دیا جو دینا چاہیئے تھا۔ اور ظاہر میں یہ جواب سوال کے مطابق نہ تھا۔ اور فرعون اس کو پہلے ہی جان چکا تھا کہ وہ یہی جواب دیں گے تو فرعون نے اپنے اعیان مملکت اور ارکین سلطنت سے کہا کہ ان رسولکم الذی ارسل الیکم

لمجنون یہ جو اپنے زعم پر تمہارے پاس رسول بھیجا گیا ہے اس سے میرے سوال کا علم مخفی اور پوشیدہ ہے کیوں کہ حق تعالٰے کی حقیقت کا علم کبھی تصور میں نہیں آتا ہے۔ اور سوال صحیح ہے کیوں کہ ماہیت سے سوال عین مطلوب کی حقیقت سے سوال ہے۔ اور ضرور ہے کہ وہ فی نفسہٖ کسی حقیقت پر ہو۔ جو غیر میں نہ پائی جائے۔ اور جن لوگوں نے کہ حد کو جنس اور فصل سے مرکب بنایا ہے تو وہ ان ماہیتوں میں ہے جن میں اشتراک واقع ہوتا ہے۔ اور جس کے لئے جنس اور فصل سے مرکب بنایا ہے تو وہ ان ماہیتوں میں ہے جن میں اشتراک واقع ہوتا ہے۔ اور جس کے لئے جنس نہیں ہے۔ تو اس کو ضرور نہیں کہ وہ فی نفسہٖ کسی حقیقت پر نہ ہو جو غیر میں نہ پائی جائے۔ پس اہلِ حق اور اہلِ علم اور عقلِ سلیم سب کے نزدیک یہ سوال صحیح ہے اور اس کا جواب وہی ہوگا جس کو موسٰی نے جواب میں کہا ہے (کیوں کہ بسیط کی تعریف ہمیشہ اس کے لوازمات سے ہوتی ہے) اور یہاں جواب میں ایک بہت بڑا راز ہے کیوں کہ حضرت موسٰی نے حق تعالٰے کے حدِ ذاتی کے مسائل کو اس کی ربوبیت کے فعل سے جواب دیا ہے۔ اور انہوں نے حق تعالٰے کی اضافت کو جو صورِ عالم کے مظاہر کی طرف ہے۔ یا اس چیز کی طرف ہے جس میں خود عالم کی صورتیں ظاہر ہیں، اس کا عینِ حدِ ذاتی قرار دیا ہے۔ گویا حضرت موسٰیؑ نے فرعون کو اس کے سوال ومارب العالمین کے جواب میں کہا کہ رب العالمین وہ ہے جس میں بالائے آسمان سے زیرِ زمین تک عالم کی صورتیں ظاہر ہیں۔ یا رب العالمین وہ ہے جو عالم کی صورتوں میں خود ظاہر ہے۔ ان کنتم موقنین۔ اگر تم اہلِ ایمان اور ایقان ہو اور جب فرعون نے اپنے ارکین سے کہا کہ یہ مجنون ہے اور مجنون کے وہی معنی ہیں جن کو میں ابھی بیان کر چکا ہوں تو موسٰیؑ نے زیادہ بیان کرنا چاہا تاکہ فرعون کو علمِ الٰہی میں آپ کی وسعت معلوم ہو۔ کیوں کہ موسٰیؑ جانتے تھے کہ فرعون کو یہ امر معلوم ہے تب آپ نے فرمایا کہ رب المشرق والمغرب وما

بینھما اور رب العالمین وہ ہے جو مشرق اور مغرب اور ان دونوں کے درمیان کی چیزوں کا رب ہے۔ اس میں آپ نے ایسی چیز کو بیان فرمایا جو ظاہر ہوتی ہے اور چھپتی ہے۔ اور اس کے مقابلہ میں اللہ تعالےٰ نے فرمایا کہ وھو الظاھر والباطن وھو بکل شئ علیم اور حق تعالیٰ ہی ظاہر اور باطن دونوں ہے اور وہی ہر چیز کا جاننے والا ہے۔ ان کنتم تعقلون اگر تم لوگ پابند عقل اور صاحب تقیید ہو کیوں کہ عقل کے معنی تقیید ہی کے ہیں پس پہلا جواب ایقان والوں کا جواب تھا اور وہ لوگ صاحب کشف و وجدان ہیں۔ اور میں نے تم کو وہ چیز بتائی ہے جسے تم اپنے شہود اور وجدان میں یقین کر چکے ہو۔ اگر تم لوگ اس قسم سے نہیں ہو تو میں دوسرے طور سے تمہارے سوال کا جواب دے چکا ہوں۔ ان کنتم تعقلون اگر تم لوگ پابند عقل اور اہل تقیید ہو۔ اور اگر تم نے حق تعالےٰ کو اس میں محصور کر دیا ہے جس میں تمہاری عقل نے تمہیں دلیل بتلائی ہے۔ پس حضرت موسیٰ علیہ السلام نے دونوں جہات کشف اور عقل سے اس کو جواب دیا۔ تاکہ فرعون کو آپ کی فضیلت اور سچائی معلوم ہو۔ اور حضرت موسیٰ نے حالانکہ فرعون کو معلوم ہے اگر نہیں معلوم ہے تو اس کو میرے جواب سے معلوم ہو جائے گا کیوں کہ جب فرعون نے ماہیت سے سوال کیا تو موسیٰ نے جانا کہ اس کا سوال متقدمین کی اصطلاح پر نہیں ہے۔ کیوں کہ حرف ما سے اجزا والی چیزوں سے سوال کرتے ہیں۔ اور وہ لوگ اس چیز کی ماہیت کے سوال کو جائز ہی نہیں رکھتے ہیں جس کی تحدید جنس اور فصل سے نہ ہوتی ہو۔ پھر جب حضرت موسیٰ علیہ السلام نے جانا کہ فرعون نے ان کی اصطلاح سے سوال نہیں کیا ہے تو آپ نے جواب دیا اور اگر یہ نہ جانتے بلکہ یہ جانتے کہ اس نے ان کی اصطلاح سے سوال کیا ہے۔ تو آپ فرعون کے سوال میں خطا نکالتے اور جب حضرت موسیٰ علیہ السلام نے امر مسئول عنہ کو عین عالم قرار دیا تو فرعون نے ان سے ان لفظوں

سے خطاب کیا اور عوام کو اصل مطلب سے خبر نہیں دی. فرعون نے کہا کہ
لئن اتخذت الٰھا غیری لاجعلنک من المسجونین۔ اگر تم میرے
سوا کسی خدا کو اختیار کرو گے تو میں تم کو زندانوں میں رکھوں گا۔ اور سجن
میں جو سین ہے وہ حروف زوائد سے ہے۔ پس سین کے گرا دینے کے بعد
مادہ مجنونین کا باقی رہتا ہے جس کے معنے چھپانے کے ہیں۔ یعنی میں تم کو چھپالوں
گا۔ کیوں کہ تم نے ایسا جواب دیا ہے جس سے ہمارے ہی قول کی تائید
ہوتی ہے (فرعون کی تائید جواب سے اس طرح ہوتی ہے کہ حضرت موسیٰ نے
عالم کو عین حق قرار دیا۔ اور عالم میں وہ بھی ہے تو اس کو بھی وہ دعویٰ صحیح
ہے۔ کیوں کہ انسان عالم کا نسخہ ہے پس وہ کہتا ہے کہ میں اس اعتبار سے عالم
کا عین ہوا) اور اگر تم اے موسیٰ مجھ سے کہو کہ تم نے مجھ کو زندان کی وعید سے
کیوں ڈرایا اور مجھ کو اپنے سے علیحدہ کیوں مانا حالانکہ ہم سب کا عین ایک
ہی ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ مرتبہ نے عین میں فرق وامتیاز کیا ہے اور
عین میں بنفسہٖ تفرقہ اور انقسام نہیں ہے۔ لیکن اے موسیٰ اب میرا مرتبہ تم میں
بالفعل حکم کر رہا ہے۔ اور باعتبار عین کے میں تم ہوں اور تم میں ہو۔ یعنی میرا
اور تمہارا دونوں کا عین ایک ہے اور باعتبار رتبہ کے میں تمہارا غیر ہوں۔
اور میرے غیر ہو۔ اور جب حضرت موسیٰ علیہ السلام نے فرعون سے اس بات
کو سمجھا تو انہوں نے اس کا حق پورا کیا۔ اور اس سے فرمایا کہ تم اس پر قادر نہیں
ہو اور جو مرتبہ کہ فرعون کو حاصل تھا اور وہ خود فرعون سے شہادت دے رہا
تھا۔ کہ تم اس پر قادر ہو۔ اور تمہارا اثر اس میں ظاہر ہو سکتا ہے۔ کیوں کہ حق
تعالےٰ فرعون کے مرتبہ میں تھا اور ایسی صورت میں اس کا ظہور تھا جس کو
اس مرتبہ پر حکم اور اثر تھا جس میں موسیٰ علیہ السلام اس مجلس میں ظاہر تھے
پھر حضرت موسیٰ نے اس سے فرمایا اور اس میں آپ ان چیزوں کو ظاہر کرتے
ہیں جو فرعون کو ان پر ظلم و تعدی کرنے سے روکے اولو جئتک بشئ مبین

کیا اگر میں تیرے پاس کوئی صاف دلیل لاؤں تو بھی۔ پھر فرعون کو ان سے سوا یہ کہنے کے اور کچھ نہ بن پڑا کہ فأت بها ان کنت من الصٰدقین۔ اگر تم سچے ہو تو اس کو لاؤ تاکہ فرعون اپنی قوم کے ضعیف عقل والوں میں بے انصاف نہ ظاہر ہو تاکہ وہ لوگ فرعون میں شک کرتے۔ اور یہ وہ گروہ تھا جس کو فرعون نے بہت ہی خفیف کیا تھا پھر وہ لوگ اس کے مطیع ہو گئے۔ کیوں کہ وہ فاسق تھے یعنی وہ لوگ اس حجت دبرہان سے خارج تھے جو صحیح عقلوں سے حاصل ہوتی ہے اور اس سے فرعون کے اس دعویٰ کا انکار ہو سکتا تھا جس کو وہ زبان سے کہتا تھا۔ اور اس کا بطلان عقل میں ظاہر تھا۔ کیوں کہ عقل کی بھی ایک حد مقرر ہوتی ہے۔ اور جب اہلِ کشف اور اہلِ یقین اس سے متجاوز کرتے کرتے ہیں تو عقل وہاں ٹھہر جاتی ہے۔ اور اس سبب سے حضرت موسیٰ علیہ السلام نے جواب میں ایسی شئے بیان فرمائی جس کو اہلِ ایمان و ایقان قبول کر لیں اور خاص کر عقل والے اس کو فوراً قبول کر لیں فالقٰی عصاہ پھر حضرت موسیٰؑ نے اپنا عصا پھینک دیا۔ اور وہ عصا فرعون کے عصیان اور نافرمانی کی صورت تھی۔ جو اس نے حضرت موسیٰؑ علیہ السلام کے ساتھ ان کی دعوت کے قبول سے اپنے انکار میں کی تھی فاذا ھی ثعبان مبین پس یک بیک وہ صاف بڑا سا اژدہا تھا۔ یعنی وہ عصیان یا عصا سانپ کی صورت میں ظاہر ہوا۔ اور معصیت جو برائی تھی وہ انقلاب ماہیت ہو کر طاعت بن گئی یعنی نیکی ہو گئی۔ چنانچہ اللہ نے فرمایا ہے۔ یُبَدِّلُ اللّٰہُ سَیِّاٰتِہِمْ حَسَنٰتٍ اللہ تعالیٰ ان کی برائیوں کو نیکی سے بدل دے گا یعنی حکم نیکی کا اس میں ظاہر ہو گا۔ پس یہاں جوہر واحد میں حکم عین معین اور ممیز ظاہر ہوا یعنی حکم جو عرض تھا وہ جوہر کی صورت میں ظاہر ہو کر دوسروں سے امتیاز پا گیا۔ اور وہ باعتبار عصیان کے عصا ہے۔ اور باعتبار طاعتِ رحمٰن کے سانپ اور اژدہے کی صورت میں ظاہر ہے۔ اور وہ اپنے مثل اور سانپوں کو سانپ ہونے کی وجہ سے نگل

گیا۔ اور دوسرے عصا، ساحروں کی آنکھوں میں عصا ہونے کی جہت سے رسّی ہو گئے۔ اور موسیٰ علیہ السّلام کی حجت فرعون کی جنتوں پر عصا اور سانپ اور رسّی کی صورتوں میں ظاہر ہوئی۔ اور موسیٰ علیہ السّلام کی حجت رسّی نہیں تھی جس کو حبل کہتے ہیں۔ کیوں کہ حبل چھوٹے ٹیلے کو کہتے ہیں یعنی ان ساحروں کی مقدار حضرت موسیٰ کی قدر و منزلت کے مقابلہ میں ایسی تھی جیسے چھوٹے ٹیلوں کی مقدار بہت بلند پہاڑ کے مقابلہ میں ہوتی ہے۔ اور جب ساحروں نے اس کو دیکھا تو وہ لوگ موسیٰ کے علم کے مرتبہ کو جان گئے۔ اور جو چیز کہ موسیٰؑ سے دیکھی گئی وہ بشر کے مقدر میں نہ تھی۔ اور اگر بشر کے مقدر میں ہو تو انہیں لوگوں کو ہو گی جن کو علم محقق میں وہم اور خیال سے تمیز حاصل ہے پھر وہ لوگ رب العالمین یعنی موسیٰ اور ہارون کے رب پر ایمان لائے جس کی طرف موسیٰؑ اور ہارونؑ دونوں نے دعوت کی تھی کیوں کہ یہ لوگ جانتے تھے کہ قوم کو معلوم ہے کہ موسیٰؑ نے فرعون کی طرف قوم کو نہیں بلایا ہے۔ اور جب فرعون حکومت کے منصب پر تھا اور صاحب وقت اور خلیفہ تیغ تھا۔ اگر چہ وہ ناموس عرفی میں اسی خلافت کے سبب سے جور کرنے والا تھا تو اسی سبب سے اس نے کہا کہ انا ربکم الاعلیٰ میں تمہارا بڑا رب ہوں اگر چہ سب کسی نسبت خاص سے رب ہیں لیکن میں ان سب سے بڑا ہوں کیوں کہ ظاہر میں مجھ کو تم پر حکومت دی گئی ہے۔ اور جب ساحروں نے ان کے کلام کو سچ جان لیا تو انہوں نے اس کا انکار نہیں کیا بلکہ انہوں نے اس کا اقرار کیا۔ اسی واسطے ساحروں نے فرعون سے کہا۔ کہ انما تقضی ھٰذہِ الحیوٰۃ الدنیا فاقض ما انت قاض۔ تم فقط اس دنیا کی زندگی میں حکم کرتے ہو پس تم جو چاہو حکم کرو کیوں کہ تمہاری دولت اور سلطنت ہے اس اعتبار سے فرعون کا قول انا ربکم الاعلیٰ صحیح ہوا اگر چہ باعتبار احدیت کے وہ حق تعالیٰ کا عین تھا لیکن صورت فرعون کی تھی۔ اور ہاتھوں اور پیروں کا کاٹا جانا اور صورت باطل فانی میں حق تعالیٰ کے تعین کو

کو طلب کرنا یہ سب ان مراتب کے حاصل کرنے کا طریقہ تھا جو بغیر اس فعل کے حاصل نہیں ہوتا ہے کیوں کہ تعطیل اسباب محال ہے کیوں کہ اعیان ثابتہ ان کو مقتضی ہے پس اعیان ثابتہ وجود عینی میں اسی صورت پر ظاہر ہوتے ہیں جس صورت پر وہ اپنے ثبوت عینی میں تھے کیوں کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ لا تبدیل لکلمت اللہ۔ اللہ تعالیٰ کے کلموں کو تغیر وتبدل نہیں ہے اور اللہ تعالیٰ کے کلمے بھی موجوداتِ عینیہ ہیں ان کے سوا دوسری چیز نہیں ہے پس باعتبار ثبوت کے ان کی طرف قدم منسوب ہے۔ اور باعتبار وجود اور ظہور کے ان کی طرف حدوث منسوب ہے۔ جیسے تم بولتے ہو کہ آج میرے یہاں ایک انسان یا ایک ضیف شخص ظاہر ہوا تو اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ اس کے لئے وہ وجود ہو جو اس حدوث کے پیشتر اس کو حاصل تھا۔ اور اسی واسطے اللہ نے اپنی معزز کتاب میں اپنے کلام قدیم کے ان کے پاس آنے کے بارے میں فرمایا ہے کہ ما یاتیھم من ذکر من ربھم محدث الا استمعوہ وھم یلعبون۔ اللہ تعالیٰ سے ان کو کوئی حادث کلام نہیں آتا ہے۔ بلکہ وہی آتا ہے جس کو وہ سن چکے ہیں اور وہ لوگ اس سے کھیل کرتے ہیں۔ وما یاتیھم من ذکر الرحمن محدث الا کانوا عنہ معرضین اور رحمن سے ان کو کوئی حادث ذکر نہیں آتا ہے۔ لیکن وہ لوگ اس سے اعراض اور گردن کشی کرتے ہیں۔ اور رحمن ہمیشہ رحمت کرتا ہے اور جو کوئی اس کی رحمت سے روگردانی کرتا ہے تو وہ عذاب کی طرف رخ کرتا ہے۔ اور رحمت نہ کرنا ہی عذاب ہے۔ اور یہ آیت فلم یک ینفعھم ایمانھم لما راوا باسنا سنۃ اللہ التی قد خلت فی عبادہ الا قوم یونس۔ اس پر دلالت نہیں کرتی ہے کہ یہ ایمان ان کو آخرت میں بھی نفع نہ دے گا۔ کیوں کہ یہ استثنا قوم یونسؑ سے ہے (کیوں کہ ایمان لانے سے عذاب دنیاوی ان پر سے اٹھا لیا گیا) چنانچہ قرآن میں بھی ایسا ہی وارد ہے لما آمنوا کشفنا عنھم عذاب الخزی فی الحیوۃ الدنیا جب وہ ایمان لائے تو

تو ذلت وخواری کے عذاب کو میں نے دنیا ہی میں اُن سے اٹھا دیا) اور حق تعالیٰ کی مراد اس آیت سے یہ ہے کہ ایمان ان سے دنیا میں عذاب اور گرفتاری کو اٹھا نہیں سکتا۔ اور اسی سبب سے فرعون ایمان پانے جانے کے ساتھ بھی دنیا میں ماخوذ ہوا۔ یہ اس صورت پر ہے کہ جب فرعون نے اس وقت میں اپنی ہلاکت کا یقین کر لیا ہو۔ لیکن حال کے قرینہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کو اپنی ہلاکت کا یقین نہ تھا۔ کیوں کہ اس نے مومنوں کو خشک راستہ چلتے دیکھا تھا جو موسیٰؑ کے اعصا مارنے کی وجہ سے دریا میں ظاہر ہوا تھا۔ پس جب فرعون ایمان لایا تھا تو اس وقت اس کو اپنے ہلاک ہونے پر یقین تھا۔ بخلاف محتضر کے جو موت کے روبرو ہوتا ہے۔ تاکہ ایمان کے قبول نہ ہونے میں وہ محتضر کے حکم میں لاحق کیا جائے (اور فرعون نجات کے اس یقین پر ایمان لایا جس پر بنی اسرائیل لائے تھے۔ پھر جیسا اس نے یقین کیا تھا ویسا ہی وجود میں آیا۔ لیکن اس کی مراد کے موافق نہ ہوا۔ کیوں کہ وہ چاہتا تھا کہ دنیا میں نجات حاصل ہو۔ پھر اللہ نے عذاب آخرت سے اس کی روح کو نجات دی۔ اس کے بدن کو دنیا میں نجات دی۔ چنانچہ اللہ نے فرمایا کہ فالیوم ننجیک ببدنک لتکون لمن خلفک آیۃ آج میں تم کو تمہارے بدن سے نجات دوں گا۔ تاکہ تو متاخرین کے لیے آیت اور میری نشانی ہو کیوں کہ اگر وہ اپنی صورت سے غائب ہوتا تو اس کی قوم سمجھتی کہ وہ نظروں سے چھپ گیا ہے۔ اور اس آیت کے معنی یہ ہیں ومن حقت علیہ کلمۃ العذاب الخ کہ وہ کبھی ایمان نہیں لائے گا۔ اگرچہ اس کے پاس ہر آیت اور نشانی آجائے حتی یروا العذاب الالیم۔ یہاں تک کہ وہ عذاب کو دیکھ لیں۔ یعنی موت طبعی کے وقت وہ عذاب کے ذائقہ کو چکھ لیں۔ پس فرعون اس قسم سے نکل گیا۔ جس کے بارے میں قرآن آگیا ہے۔ اب میں اس کے بعد کہتا ہوں کہ اس میں اللہ کی طرف انجام ہے۔ اور اسی کی طرف یہ معاملہ مفوض ہے۔ کیوں کہ عام خلائق کے دلوں میں اس کی شقاوت مرتکز ہے۔ حالانکہ ان کو

اس کی شقاوت میں کوئی نص صریح نہیں ہے جو ان کی سند ہو سکے۔ اور اللہ کے باب میں دوسرا حکم ہے۔ یہ اس کا محل نہیں ہے اور جاننا چاہیئے کہ اللہ کسی کی روح کو بغیر اس کے مومن ہونے کے قبض نہیں کرتا ہے یعنی جب اخبار الٰہیہ کی وہ تصدیق کرتا ہے تو اس کی جان نکلتی ہے اور میرا مطلب یہاں مستحضرین سے ہے جو موت کے روبرو کھڑی ہوتی ہیں اور ان کا وقت اخیر ہوتا ہے۔ اور موت ناگہانی کی تعریف یہ ہے۔ کہ اندر کی سانس نکلے اور باہر کی سانس اندر نہ جائے۔ پس اسی کو موت ناگہانی کہتے ہیں۔ اور یہ محتضر نہیں ہے۔ بلکہ اس کے سوا دوسری چیز ہے۔ اور ایسا ہی غفلت کا قتل ہے۔ جیسے کوئی شخص پیچھے سے آ کر گردن مار دے۔ اور اس کو خبر نہ ہو۔ یہ بھی محتضر میں داخل ہے۔ پھر اس کی روح ایمان اور کفر پر قبض ہوتی ہے۔ جس حالت پر وہ پیشتر تھی۔ اور اسی واسطے رسول اللہ نے فرمایا کہ یحشر علی مامات علیہ کما انہ یقبض علی ما کان علیہ جس حالت پر وہ مرا ہے۔ اسی پر اس کا حشر ہوگا۔ جیسے اس کی روح اسی حالت پر قبض ہوئی ہے جس حالت پر وہ پہلے ہوتا ہے اور محتضر ہمیشہ صاحب شہود ہوتا ہے۔ پھر وہ ان چیزوں پر ایمان لاتا ہے جن کو وہاں دیکھتا ہے۔ اس لیے وہ مومن ہوتا ہے۔ پھر جس حالت پر یہ ہوتا ہے اسی پر اس کی روح قبض ہوتی ہے۔ کیونکہ کان حرف وجودی ہے۔ پس اس کے ساتھ زمانہ نہیں سمجھا جاتا ہے۔ اور نہ اس کے ساتھ زمانہ گذرتا ہے لیکن قرینہ حال سے زمانہ مفہوم ہوتا ہے۔ کافر محتضر میں جو موت کے سامنے ہے اور کافر مقتول میں جو غفلت سے مارا گیا ہو یا اس میت میں جو ناگہانی سے مارا گیا ہے بہت بڑا فرق ہے۔ چنانچہ میں اس کو ناگہانی موت کی تعریف میں بیان کر چکا ہوں اور تجلی اور صورت ناری میں کلام کرنے کی یہ حکمت تھی کہ آگ میں موسیٰ علیہ السلام کی حاجت تھی پس حق تعالےٰ نے اُنہیں کے مطلوب میں تجلی فرمائی تاکہ حضرت موسیٰؑ اس طرف آئیں

اور اس کو قبول کریں۔ اور اس سے وہ روگردانی نہ کریں۔ کیوں کہ اگر حق تعالیٰ ان کے مطلوب کی غیر صورت میں تجلّی فرماتا تو مطلوب خاص پر ہمت کے جمع ہونے کی وجہ سے آپ اس سے روگردانی فرماتے۔ اور جب وہ اس سے اعراض کرتے تو اس اعراض کا حکم بھی ان پر عود کرتا۔ اور حق تعالیٰ بھی ان سے اعراض کرتا۔ اور حضرت موسیٰ مصطفیٰ اور مقرب تھے یعنی حق کے برگزیدہ اور مقبول بندہ تھے۔ اور اُن کے مقرب ہونے کی دلیل یہ ہے کہ حق تعالیٰ نے ان کے لئے انہیں کے مطلوب میں تجلّی فرمائی اور حضرت موسیٰؑ کو اس کی خبر نہ تھی۔

کنار موسیٰ را ئتها عین حاجتہ

وهو الالٰہ ولکن لیس یدریہ

ترجمہ: جیسے موسیٰ علیہ السلام کی آگ کہ وہ ان کی عین حاجت تھی اور وہ اللہ تھا لیکن حضرت موسیٰؑ اس کو نہ جانتے تھے

٢٦ ــ فص حكمة صمدية في كلمة خالدية

١٠١ ب وأما حكمة خالد بن سنان فإنه أظهر بدعواه النبوة البرزخية ، فإنه ما ادّعى الإخبار بما هنالك إلا بعد الموت : فأمر أن ينبش عليه ويسأل فيخبر أن الحكم في البرزخ على صورة الحياة الدنيا ، فيعلم بذلك صدق الرسل كلهم فيما أخبروا به في حياتهم الدنيا . فكان غرض خالد صلى الله عليه وسلم إيمان العالم كله بما جاءت به الرسل ليكون رحمة للجميع : فإنه تشرف بقرب نبوته من نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، وعلم أن الله أرسله رحمة للعالمين . ولم يكن خالد برسول، فأراد أن يحصل من هذه الرحمة في الرسالة المحمدية على حظ وافر. ولم يؤمر بالتبليغ، فأراد أن يحظى بذلك في البرزخ ليكون أقوى في العلم في حق الخلق. فأضاعه قومه. ولم يصف النبي صلى الله عليه وسلم قومه بأنهم ضاعوا وإنما وصفهم بأنهم أضاعوا نبيهم حيث لم يبلغوه مراده ، فهل بلّغه الله أجر أمنيته ؟ فلا شك ولا خلاف أن له أجر الأمنية ؛ وإنما الشك والخلاف في أجر المطلوب : هل يساوي تمني وقوعه عدمَ وقوعه بالوجود أمْ لا. فإن في الشرع ما يؤيد التساوي في مواضع كثيرة: كالآتي للصلاة في الجماعة فتفوته الجماعة فله أجر من حضر الجماعة ؛ وكالمتمني مع فقره ما هم عليه أصحاب (١٠٢ ا) الثروة والمال من فعل الخيرات فله مثل أجورهم . ولكن مثل أجورهم في نياتهم أو في عملهم فإنهم جمعوا بين العمل والنية ؟ ولم ينص النبي عليهما ولا على واحد منهما. فالظاهر أنه لا تساوي بينهما . ولذلك طلب خالد بن سنان الإبلاغ حتى يصح له مقام الجمع بين الأمرين فيحصل على الأجرين والله أعلم

چھبیسویں حکمت (ترجمہ)

صمدیہ کی فص کلمۂ خالدیہ

خالد بن سنان کی حکمت یہ ہے کہ انھوں نے نبوت برزخی کا دعویٰ کیا تھا اور یہ دعویٰ بھی کیا تھا کہ مرنے کے بعد میں وہاں کے حالات سے خبر دونگا اور فرمایا تھا کہ بعد مرنے کے میری قبر کھودی جائے اور مجھ سے وہاں کے حالات پوچھے جائیں میں خبر دوں گا کہ برزخ میں بھی ایسا ہی حکم ہے جیسا کہ اس حیات دنیا میں ہے۔ پھر اس سے معلوم ہوگا کہ جن حالات کی انبیاء علیہم السلام نے اس حیات دنیا میں خبر دی ہے کہ بعد مرنے کے ایسا ہوگا وہ سب سچ اور صحیح ہیں۔ اور خالد علیہ السلام کی اطلاع سے غرض یہ تھی کہ تمام انبیاء علیہم السلام کی خبروں پر ایمان لائیں اور ان کی باتوں کی تصدیق کریں تاکہ وہ تمام عالم کے لئے رحمت ہوں اور ان کی یہ نبوت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قریب نبوت سے مشرف ہوئی اور حضرت خالد جان چکے تھے کہ اللہ نے مجھ کو بر مرۂ رحمۃ اللعالمین بھیجا ہے اور وہ رسول نہ تھے اس واسطے انھوں نے چاہا کہ اس رحمت سے رسالت محمدیہ میں بھی ان کو بڑا حصہ ملے اور ان کو اس کی تبلیغ کا حکم نہ تھا اسی واسطے انھوں نے چاہا کہ برزخ میں اس تبلیغ سے ان کو بہرۂ کامل حاصل ہو، تاکہ معلوم ہو کہ برزخ میں احوال خلائق سے ان کے علم کی کس قدر قوت تھی لیکن ان کی قوم نے ان کو ضائع کیا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ نہیں فرمایا کہ ان کی قوم ضائع ہوئی بلکہ آپ نے یہ فرمایا کہ انھوں نے اپنے نبی کو ضائع کیا یعنی اپنے نبی کی وصیت کو ضائع کیا۔ کیونکہ انھوں نے ان کو ان کے مقصد پر نہ پہنچایا۔ اب کیا اللہ ان کو ان کی تمنا کا اجر دیگا

صلی اللہ علیہ وآلہ وأصحابہ

یا نہیں؟ اس میں شک اور اختلاف نہیں ہے کہ ان کو ان کی تمنا کا اجر ہے بلکہ شک
اور اختلاف اس میں ہے کہ ان کے مطلوب کا اجر یا وجود ان کی تمنا کے معدوم
ہونے کے وقوع کے اجر سے وجود میں مساوی ہو گا یا نہ ہو گا۔ بشریعت عزا مین
اس کے مساوی ہونے کی تائید اکثر مقامات میں پائی گئی ہے جیسے کہ کوئی شخص نماز
کے لئے جماعت میں آتا ہو اور اس سے جماعت فوت ہو گئی ہو تو اس کو اس کے برابر
اجر ہے جو جماعت میں حاضر ہوا یا جیسے کوئی شخص اپنے فقر اور احتیاج پر تمنا کرتا ہو
کہ اگر اللہ مجھ کو مال دے تو میں ایسے خیر کے کام کروں جیسے کہ صاحب ثروت اور
مالدار لوگ خیر و خیرات کرتے ہیں پس اس کو بھی ایسا ہی اجر ہے جیسا کہ ان کو اجر ہے۔
لیکن اس کو اس کا ایسا اجر باعتبار نیت کے ہے یا باعتبار عمل کے ہے سب نے اس
پر اتفاق کیا ہے کہ عمل اور نیت دونوں میں ہے کیونکہ نہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم نے اور نہ ہی کسی دوسرے نے یہ تصریح کی ہے کہ ان دونوں میں سے ایک
کا اجر ہے اور ظاہر یہ ہے کہ ان دونوں میں مساوات نہیں ہے کیونکہ اسی اجر کے
لئے خالد ابن سنان نے تبلیغ چاہی تا کہ ان کو دونوں امروں میں جمع کا مقام حاصل
ہو اور ان کو دونوں میں اجر ملے۔ واللہ اعلم

---

٢٧ ـ فص حكمة فردية في كلمة محمدية

إنما كانت حكمته فردية لأنه أكمل موجود في هذا النوع الإنساني، ولهذا بُدِيء به الأمر وختم : فكان نبياً وآدم بين الماء والطين » ثم كان بنشأته العنصرية خاتم النبيين. وأولُ الأفراد الثلاثة، وما زاد على هذه الأولية من الأفراد فإنها عنها. فكان عليه السلام أدلّ دليل على ربه، فإنه أوتي جوامع الكلم التي هي مسمّيات أسماء آدم، فأشبه الدليل في تثليثه ، والدليل دليل لنفسه. ولما كانت حقيقته تعطي الفردية الأولى بما هو مثلث النشأة » لذلك قال في باب المحبة التي هي أصل الموجودات « حُبِّبَ إليّ من دنياكم ثلاث » بما فيه من التثليث ؛ ثم ذكر النساء والطيب وجعلت قرة عينه في الصلاة. فابتدأ بذكر النساء وأخّر الصلاة، وذلك لأن المرأة جزء من الرجل في أصل ظهور عينها . (١٠٢ ب) ومعرفة الإنسان بنفسه مقدّمة على معرفته بربه ، فإن معرفته بربه نتيجة عن معرفته بنفسه . لذلك قال عليه السلام « من عرف نفسه عرف ربه ». فإن شئت قلت بمنع المعرفة في هذا الخبر والعجز عن الوصول فإنه سائغ فيه، وإن شئت قلت بثبوت المعرفة. فالأول أن تعرفَ أنّ نفسك لا تعرفها فلا تعرف ربك : والثاني أن تعرفها فتعرف ربك . فكان محمد صلى الله عليه وسلم أوضح دليل على ربه ، فإن كل جزء من العالم دليل على أصله الذي هو ربه فافهم . فإنما حُبّب إليه النساء فحنّ إليهن لأنه من باب حنين الكل إلى جزئه ، فأبان بذلك عن الأمر في نفسه من جانب الحق في قوله في هذه النشأة الإنسانية العنصرية » ونفخت فيه من روحي » . ثم وصف نفسه بشدة الشوق إلى لقائه فقال للمشتاقين « يا داود إني أشد شوقاً إليهم » يعني المشتاقين إليه . وهو لقاء خاص : فإنه قال في حديث الدجّال إن أحدكم لن يرى ربه حتى يموت ؛ فلا بد من الشوق لمن هذه صفته . فشوق الحق لهؤلاء المقربين مع كونه يراهم فيحبُّ أن يروه ويأبى المقام ذلك . فأشبه قوله « حتى نعلم » مع كونه عالماً . فهو يشتاق لهذه الصفة الخاصة التي لا وجود لها إلا عند الموت، فيبل بها شوقهم إليه

كما قال تعالى في حديث التردد وهو من هذا الباب « ما ترددت في شيء أنا فاعله ترددي في قبض عبدي المؤمن يكره الموت (١٠٣ - ا) وأكره مساءته ولا بد له من لقائي» . فبشَّره وما قال له لا بد له من الموت لئلا يغمه بذكر الموت. ولما كان لا يلقى الحقّ إلا بعد الموت كما قال عليه السلام « إن أحدكم لا يرى ربه حتى يموت » لذلك قال تعالى « ولا بد له من لقائي » . فاشتياق الحق لوجود هذه النسبة :

يحن الحبيب إلى رؤيتي وإني إليه أشد حنينا
وتهفو النفوس ويأبى القضا فأشكو الأنين ويشكو الأنينا

فلما أبان أنه نفخ فيه من روحه ، فما اشتاق إلا لنفسه . ألا تراه خلقه على صورته لأنه من روحه؟ ولما كانت نشأته من هذه الأركان الأربعة المسماة في جسده أخلاطاً ، حدث عن نفخه اشتعال بما في جسده من الرطوبة ، فكان روح الإنسان ناراً لأجل نشأته . ولهذا ما كلم الله موسى إلا في صورة النار وجعل حاجته فيها . فلو كانت نشأته طبيعية لكان روحه نوراً. وكنّى عنه بالنفخ يشير إلى أنه من نفس الرحمن ، فإنه بهذا النفس الذي هو النفخة ظهر عينه ، وباستعداد المنفوخ فيه كان الاشتعال ناراً لا نوراً . فبطن نفَس الرحمن فيما كان به الإنسان إنساناً. ثم اشتق له منه شخصاً على صورته سماه امرأة ، فظهرت بصورته فحنّ إليها حنين الشيء إلى نفسه ، وحنت إليه حنين الشيء إلى وطنه . فحببت إليه النساء ، فإن الله أحب مَنْ خلقه على صورته وأسجد له ملائكته النوريين (١٠٣ - ب) على عظم قدرهم ومنزلتهم وعلو نشأتهم الطبيعية. فمن هناك وقعت المناسبة. والصورة أعظم مناسبة وأجلها وأكملها : فإنها زوج أي شفعت وجود الحق ، كما كانت المرأة شفعت بوجودها الرجل فصيرته زوجاً. فظهرت الثلاثة حق ورجل وامرأة ؛ فحن الرجل إلى ربه الذي هو أصله حنين المرأة إليه . فحبب إليه ربه النساء كما أحب الله من هو على صورته . فما وقع الحب إلا لمن تكوّن عنه ، وقد كان حبه لمن تكوّن منه وهو الحق. فلهذا قال « حُبِّب » ولم يقل أحببت من نفسه لتعلق حبه بربه الذي هو على صورته حتى في محبته لامرأته ؛ فإنه أحبها

يحب الله إياه تخلقاً إلهياً. ولما أحب الرجل المرأة طلب الوصلة أي غاية الوصلة التي تكون في المحبة ، فلم يكن في صورة النشأة العنصرية أعظم وصلة من النكاح ، ولهذا تعم الشهوة أجزاءه كلها ، ولذلك أُمِرَ بالاغتسال منه ، فعمت الطهارة كما عم الفناء فيها عند حصول الشهوة . فإن الحق غيور على عبده أن يعتقد أنه يلتذ بغيره ، فطهره بالغسل ليرجع بالنظر إليه فيمن فني فيه » إذ لا يكون إلا ذلك . فإذا شاهد الرجل الحق في المرأة كان شهوداً في منفعل ، وإذا شاهده في نفسه – من حيث ظهور المرأة عنه – شاهده في فاعل ، وإذا شاهده في نفسه من غير استحضار صورة ما تكوّن عنه كان شهوده في منفعل عن الحق بلا واسطة . فشهوده للحق في المرأة أتم وأكمل ، لأنه يشاهد الحق من حيث هو فاعل منفعل ؛ ومن نفسه (١٠٤ ا) من حيث هو منفعل خاصة . فلهذا أحب صلى الله عليه وسلم النساء لكمال شهود الحق فيهن ، إذ لا يشاهد الحق مجرداً عن المواد أبداً ، فإن الله بالذات غني عن العالمين . وإذا كان الأمر من هذا الوجه ممتنعاً، ولم تكن الشهادة إلا في مادة ، فشهود الحق في النساء أعظم الشهود وأكمله . وأعظم الوصلة النكاح وهو نظير التوجه الإلهي على من خلقه على صورته ليخلفه فيرى فيه نفسه فسوّاه وعدّله ونفخ فيه من روحه الذي هو نَفَسُهُ ، فظاهره خلق وباطنه حق. ولهذا وصفه بالتدبير لهذا الهيكل ، فإنه تعالى به « يدبّر الأمر من السماء » وهو العلو ، « إلى الأرض » ، وهو أسفل سافلين ، لأنها أسفل الأركان كلها. وسماهن بالنساء ، وهو جمع لا واحد له من لفظه ، ولذلك قال عليه السلام « حبّب إلي من دنياكم ثلاث : النساء » ولم يقل المرأة ، فراعى تأخرهن في الوجود عنه » فإن النسأة هي التأخير قال تعالى « إنما النسيء زيادة في الكفر ». والبيع بنسيئة يقول بتأخير ؛ ولذلك ذكر النساء. فما أحبهن إلا بالمرتبة وأنهن محل الانفعال . فهن له كالطبيعة للحق التي فتح فيها صور العالم بالتوجه الإداري والأمر الإلهي الذي هو نكاح في عالم الصور العنصرية ، وهمة في عالم الأرواح النورية ، وترتيب مقدمات في المعاني للإنتاج . وكل ذلك نكاح الفردية الأولى في كل وجه من هذه الوجوه. فمن أحب النساء على هذا الحد فهو

حب إلهي (١٠٤ - ب) ، ومن أحبهن على جهة الشهوة الطبيعية خاصة نقصه علم هذه الشهوة ، فكان صورة بلا روح عنده ، وإن كانت تلك الصورة في نفس الأمر ذات روح ولكنها غير مشهودة لمن جاء لامرأته - أو لأنثى حيث كانت - لمجرد الالتذاذ ، ولكن لا يدري لمن . فجهل من نفسه ما يجهل الغير منه ما لم يسمه هو بلسانه حتى يُعلم كما قال بعضهم :

صح عند الناس أني عاشق غير أن لم يعرفوا عشقي لمن

كذلك هذا أحب الالتذاذ فأحب المحل الذي يكون فيه وهو المرأة ولكن غاب عنه روح المسألة . فلو علمها لعلم بمن التذ ومن التذ وكان كاملا وكما نزلت المرأة عن درجة الرجل بقوله « وللرجال عليهن درجة » نزل المخلوق على الصورة عن درجة من أنشأه على صورته مع كونه على صورته . فبتلك الدرجة التي تميز بها عنه ، بها كان غنياً عن العالمين وفاعلا أولاً ، فإن الصورة فاعل ثان . فما له الأولية التي للحق . فتميزت الأعيان بالمراتب : فأعطى كل ذي حق حقه كل عارف . فلهذا كان حب النساء لمحمد صلى الله عليه وسلم عن تحبب إلهي وأن الله « أعطى كل شيء خلقه » وهو عين حقه . فما أعطاه إلا باستحقاق استحقه بمسماه : أي بذات ذلك المستحق . وإنما قدم النساء لأنهن محل الانفعال ، كما تقدمت الطبيعة على من وجد منها بالصورة . وليست الطبيعة على الحقيقة إلا النفس الرحماني ، فإنه فيه انفتحت صور العالم أعلاه وأسفله (١٠٥ - ا) لسريان النفخة في الجوهر الهيولاني في عالم الأجرام خاصة . وأما سريانها لوجود الأرواح النورية والأعراض فذلك سريان آخر . ثم إنه عليه السلام غلّب في هذا الخبر التأنيث على التذكير لأنه قصد التهمّم بالنساء فقال « ثلاث » ولم يقل « ثلاثة » بالهاء الذي هو لعدد الذكران ، إذ وفيها ذكر الطيب وهو مذكر ، وعادة العرب أن تغلّب التذكير على التأنيث فتقول « الفواطم وزيد خرجوا » ولا تقول خرجن . فغلبوا التذكير - وإن كان واحداً - على التأنيث وإن كن جماعة . وهو عربي ، فراعى صلى الله عليه وسلم المعنى الذي قُصِد به في التحبب إليه ما لم يكن يؤثر

حبة . فعلمه الله ما لم يكن يعلم وكان فضل الله عليه عظيماً . فغلّب التأنيث على التذكير بقوله ثلاث بغير هاء . فما أعلمه صلى الله عليه وسلم بالحقائق ، وما أشد رعايته للحقوق ! ثم إنه جعل الخاتمة نظيرة الأولى في التأنيث وأدرج بينهما المذكر . فبدأ بالنساء وختم بالصلاة وكلتاهما تأنيث ، والطيب بينهما كهو في وجوده ، فإن الرجل مدرج بين ذات ظهر عنها وبين امرأة ظهرت عنه ، فهو بين مؤنثين : تأنيث ذات وتأنيث حقيقي . كذلك النساء تأنيث حقيقي والصلاة تأنيث غير حقيقي ، والطيب مذكر بينهما كآدم بين الذات الموجود عنها وبين حواء الموجودة عنه (١٠٥ ب) وإن شئت قلت الصفة فمؤنثة أيضاً ، وإن شئت قلت القدرة فمؤنثة أيضاً . فكن على أي مذهب شئت ، فإنك لا تجد إلا التأنيث يتقدم حتى عند أصحاب العلة الذين جعلوا الحق علة في وجود العالم . والعلة مؤنثة . وأما حكمة الطيب وجعله بعد النساء ، فلما في النساء من روائح التكوين ؛ فإنه أطيب الطيب عناق الحبيب . كذا قالوا في المثل السائر . ولما خُلِقَ عبداً بالأصالة لم يرفع رأسه قط إلى السيادة ، بل لم يزل ساجداً واقفاً مع كونه منفعلاً حتى كوّن الله عنه ما كوّن . فأعطاه رتبة الفاعلية في عالم الأنفاس التي هي الأعراف الطيبة . فحبب إليه الطيب : فلذلك جعله بعد النساء . فراعى الدرجات التي للحق في قوله « رفيع الدرجات ذو العرش» لاستوائه عليه باسمه الرحمن . فلا يبقى فيمن حوى عليه العرش من لا تصيبه الرحمة الإلهية : وهو قوله تعالى « ورحمتي وسعت كل شيء» . والعرش وسع كل شيء ، والمستوي الرحمن . فبحقيقته يكون سريان الرحمة في العالم كما بيناه في غير موضع من هذا الكتاب ، وفي الفتوح المكي . وقد جعل الطيب – تعالى – في هذا الالتحام النكاحي في براءة عائشة فقال « الخبيثات للخبيثين والخبيثون للخبيثات ، والطيبات للطيبين والطيبون للطيبات ، أولئك مبرءون مما يقولون » . فجعل روائحهم طيبة : لأن القول نَفَس ، وهو عين الرائحة فيخرج (١٠٦ – ا) بالطيب والخبيث على حسب ما يظهر به في صورة النطق . فمن حيث هو إلهي بالأصالة كله طيب فهو طيّب ؛ ومن حيث ما يحمد ويذم فهو طيّب وخبيث . فقال في خبث الثوم هي شجرة أكره ريحها ولم يقل أكرهها . فالعين لا تُكرَه ، وإنما

يُكْرَه ما يظهر منها. والكراهة لذلك إما عرفاً بملاءمة طبع أو غرض، أو شرع، أو نقص عن كمال مطلوب وما ثَمَّ غير ما ذكرناه. ولما انقسم الأمر إلى خبيث وطيّب كما قررناه، حُبّب إليه الطيب دون الخبيث. ووصف الملائكة بأنها تتأذى بالروائح الخبيثة لما في هذه النشأة العنصرية من التعفن، فإنه مخلوق من صلصال من حمأ مسنون أي متغير الريح. فتكرهه الملائكة بالذات، كما أن مزاج الجُعَل يتضرر برائحة الورد وهي من الروائح الطيبة. فليس الورد عند الجعل بريح طيبة. ومن كان على مثل هذا المزاج معنى وصورة أضرّ به الحقّ إذا سمعه وسُرّ بالباطل: وهو قوله «والذين آمنوا بالباطل وكفروا بالله» ووصفهم بالخسران فقال «أولئك هم الخاسرون الذين خسروا أنفسهم». فإن من لم يدرك الطيب من الخبيث فلا إدراك له. فما حُبّب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا الطيب من كل شيء وما ثَمّ إلا هو. وهل يتصور أن يكون في العالم مزاج لا يجد إلا الطيب من كل شيء، لا يعرف الخبيث، أم لا؟ قلنا هذا لا يكون: فإنا ما وجدناه في الأصل الذي ظهر العالم منه وهو الحق، فوجدناه يكره ويحب؛ وليس الخبيث إلا ما يُكْرَه ولا الطيب إلا ما يُحَبّ. والعالم على صورة الحق، والإنسان على الصورتين (١٠٦ ب) فلا يكون ثَمّ مزاج لا يدرك إلا الأمر الواحد من كل شيء، بل ثَمّ مزاج يدرك الطيب من الخبيث، مع علمه بأنه خبيث بالذوق طيب بغير الذوق، فيشغله إدراك الطيب منه عن الإحساس بخبثه. هذا قد يكون. وأما رفع الخبث من العالم - أي من الكون - فإنه لا يصح. ورحمة الله في الخبيث والطيب. والخبيث عند نفسه طيب والطيب عنده خبيث. فما ثم شيء طيب إلا وهو من وجه في حق مزاج ما خبيث: وكذلك بالعكس. وأما الثالث الذي به كملت الفردية فالصلاة. فقال «وجعلت قرة عيني في الصلاة»، لأنها مشاهدة: وذلك لأنها مناجاة بين الله وبين عبده كما قال: «فاذكروني أذكركم». وهي عبادة مقسومة بين الله وبين عبده بنصفين: فنصفها لله ونصفها للعبد كما ورد في الخبر الصحيح عن الله تعالى أنه قال «قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين: فنصفها لي ونصفها لعبدي ولعبدي ما سأل. يقول العبد بسم الله الرحمن الرحيم: يقول الله ذكرني عبدي. يقول العبد الحمد

لله رب العالمين : يقول الله حمدني عبدي . يقول العبد الرحمن الرحيم : يقول الله أثنى علي عبدي . يقول العبد مالك يوم الدين : يقول الله مجّدني عبدي : فوّض إليّ عبدي . فهذا النصف كله له تعالى خالص . ثم يقول العبد إياك نعبد وإياك نستعين : يقول الله هذه بيني وبين عبدي ولعبدي ما سأل . فأوقع الاشتراك في هذه الآية. يقول العبد اهدنا (١٠٧ - ا) الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين : يقول الله فهؤلاء لعبدي ولعبدي ما سأل. فخلَّصَ هؤلاء لعبده كما خلَّصَ الأول له تعالى. فعلم من هذا وجوب قراءة الحمد لله رب العالمين. فمن لم يقرأها فما صلى الصلاة المقسومة بين الله وبين عبده. ولما كانت مناجاة فهي ذكر ، ومن ذكر الحقّ فقد جالَسَ الحق وجالَسَهُ الحقُّ ، فإنه صح في الخبر الإلهي أنه تعالى قال أنا جليس من ذكرني. ومَنْ جالس من ذكره وهو ذو بصر رأى جليسه . فهذه مشاهدة ورؤية . فإن لم يكن ذا بصر لم يره. فمن هنا يعلم المصلي رتبته هل يرى الحق هذه الرؤية في هذه الصلاة أم لا. فإن لم يره فليعبده بالإيمان كأنه يراه فيخيله في قبلته عند مناجاته ، ويلقي السمع لما يردّ به عليه الحق فإن كان إماماً لعالَمِهِ الخاص به وللملائكة المصلين معه — فإن كل مصلٍّ فهو إمام بلا شك ، فإن الملائكة تصلي خلف العبد إذا صلى وحده كما ورد في الخبر — فقد حصل له رتبة الرسل في الصلاة وهي النيابة عن الله. إذا قال سمع الله لمن حَمِدَه ، فيخبر نفسه ومَنْ خلفَه بأن الله قد سمعه فتقول الملائكة والحاضرون ربنا ولك الحمد . فإن الله قال على لسان عبده سمع الله لمن حمده . فانظر علو رتبة الصلاة وإلى أين تنتهي بصاحبها. فمن لم يحصّل درجة الرؤية في الصلاة فما بلغ غايتها ولا كان له فيها قرة عين ، لأنه لم ير من يناجيه . فإن لم يسمع ما يرد من الحق عليه (١٠٧ — ب) فيها فما هو ممن ألقى سمعه ومن لم يحضر فيها مع ربه مع كونه لم يسمع ولم ير، فليس بمصلٍّ أصلاً ، ولا هو ممن ألقى السمع وهو شهيد . وما ثمّ عبادة تمنع من التصرف في غيرها — ما دامت — سوى الصلاة . وذِكْرُ الله فيها أكبر ما فيها لما تشتمل عليه من أقوال وأفعال — وقد ذكرنا صفة الرجل الكامل في الصلاة في الفتوحات المكية كيف يكون — لأن الله

تعالى يقول « إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر » ، لأنه شُرِعَ للمصلي ألا يتصرف في غير هذه العبادة ما دام فيها ويقال له مصلٍّ . « ولذكر الله أكبر » يعني فيها : أي الذكر الذي يكون من الله لعبده حين يجيبه في سؤاله . والثناء عليه أكبر من ذكر العبد ربه فيها ، لأن الكبرياء لله تعالى . ولذلك قال : « والله يعلم ما تصنعون » وقال « أو ألقى السمع وهو شهيد » . فإلقاؤه السمع هو لما يكون من ذكر الله إياه فيها . ومن ذلك أن الوجود لما كان عن حركة معقولة نقلت العالم من العدم إلى الوجود عمت الصلاة جميع الحركات وهي ثلاث : حركة مستقيمة وهي حال قيام المصلي ، وحركة أفقية وهي حال ركوع المصلي ، وحركة منكوسة وهي حال سجوده . فحركة الإنسان مستقيمة ، وحركة الحيوان أفقية ، وحركة النبات منكوسة ، وليس للجماد حركة من ذاته : فإذا تحرك حجر فإنما يتحرك بغيره . وأما قوله « وجعلت قرة عيني في الصلاة » ولم ينسب الجعل إلى نفسه — فإنّ تجلي الحق للمصلي إنما هو راجع إليه تعالى لا إلى المصلي : فإنه لو لم يذكر هذه الصفة (١٠٨ ا) عن نفسه لأمره بالصلاة على غير تجل منه له . فلما كان منه ذلك بطريق الامتنان ، كانت المشاهدة بطريق الامتنان . فقال وجعلت قرة عيني في الصلاة . وليس إلا مشاهدة المحبوب التي تَقَرُّ بها عين المحب ، من الاستقرار : فتستقر العين عند رؤيته فلا تنظر معه إلى شيء غيره في شيء وفي غير شيء . ولذلك نُهِيَ عن الالتفات في الصلاة ، وأن الالتفات شيء يختلسه الشيطان من صلاة العبد فيحرمه مشاهدة محبوبه . بل لو كان محبوبَ هذا الملتفت ، ما التفت في صلاته إلى غير قبلته بوجهه . والإنسان يعلم حاله في نفسه هل هو بهذه المثابة في هذه العبادة الخاصة أم لا ، فإن « الإنسان على نفسه بصيرة ولو ألقى معاذيره » . فهو يعرف كذبه من صدقه في نفسه ، لأن الشيء لا يجهل حاله فإن حاله له ذوقي . ثم إن مسمى الصلاة له قسمة أخرى ، فإنه تعالى أمرنا أن نصلي له وأخبرنا أنه يصلي علينا . فالصلاة منا ومنه . فإذا كان هو المصلي فإنما يصلي باسمه الآخر ، فيتأخر عن وجود العبد : وهو عين الحق الذي يخلقه العبد في قلبه بنظره

الفكري أو بتقليده وهو الإله المعتَقَد. ويتنوع بحسب ما قام بذلك المحل من الاستعداد كما قال الجنيد حين سئل عن المعرفة بالله والعارف فقال لون الماء لون إنائه . وهو جواب سادّ أخبر عن الأمر بما هو عليه. فهذا هو الله الذي يصلي علينا. وإذا صلينا نحن كان لنا الاسم الآخر فكنا فيه كما ذكرنا في حال من له هذا الاسم » فنكون عنده بحسب حالنا ، فلا ينظرُ إلينا إلا بصورة ما جئناه بها (١٠٨ ب) فإن المصلي هو المتأخر عن السابق في الحلبة. وقوله « كلٌّ قد علم صلاته وتسبيحه » أي رتبته في التأخر في عبادته ربه » وتسبيحه الذي يعطيه من التنزيه استعداده ، فما من شيء إلا وهو يسبح بحمد ربه الحليم الغفور. ولذلك لا يُفْقَه تسبيح العالَم على التفصيل واحداً واحداً . وثَمَّ مرتبة يعود الضمير على العبد المسبح فيها في قوله « وإنْ من شيء إلا يسبح بحمده » أي بحمد ذلك الشيء . فالضمير الذي في قوله « بحمده » يعود على الشيء أي بالثناء الذي يكون عليه كما قلنا في المعتقد إنه إنما يثني على الإله الذي في معتقده وربط به نفسه. وما كان من عمله فهو راجع إليه، فما أثنى إلا على نفسه، فإنه مَنْ مدحَ الصنعة فإنما مدح الصانع بلا شك ، فإن حسنها وعدم حسنها راجع إلى صانعها . وإله المعتقد مصنوع للناظر فيه ، فهو صنعه : فثناؤه على ما اعتقده ثناؤه على نفسه. ولهذا يَذُمُّ معتَقَد غيره ، ولو أنصف لم يكن له ذلك. إلا أن صاحب هذا المعبود الخاص جاهل بلا شك في ذلك لاعتراضه على غيره فيما اعتقده في الله، إذ لو عرف ما قال الجنيد لون الماء لون إنائه لسلّم لكل ذي اعتقاد ما اعتقده ، وعرف الله في كل صورة وكل مُعتَقَد. فهو ظان ليس بعالِم ، ولذلك قال « انا عند ظن عبدي بي » لا أظهر له إلا في صورة معتقده : فإن شاء أطلق وإن شاء قيّد. (١٠٩ ا) فإله المعتقدات تأخذه الحدود وهو الإله الذي وسعه قلب عبده ، فإن الاله المطلق لا يسعه شيء لأنه عين الأشياء وعين نفسه: والشيء لا يقال فيه يسع نفسه ولا لا يسعها فافهم والله يقول الحق وهو يهدي السبيل .

تم بحمد الله وعونه وحسن توفيقه ، والحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً. وكان الفراغ منه في عاشر شهر جمادى الآخرة سنة تسع وثلاثين وثمانمائة أحسن الله عاقبتها بمحمد وآله آمين .

ستائیسویں حکمت

فردیہ کی فص کلمۂ محمدیہ

آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو حکمت فردیہ اس واسطے ہے کہ آپ اس نوعِ انسانی میں موجود یعنی فرد کامل ہیں اور اسی لئے امر وجود کا آپ سے آغاز ہُوا۔ اور آپ ہی پر انجام ہُوا۔ آپ نبی اس وقت تھے جب آدمؑ پانی اور مٹی کے درمیان تھے۔ پھر آپ ہی خلقتِ عنصری میں خاتم النبییّن ہوئے۔ اور افرادِ سہ گانہ کا پہلا اور جو افراد کہ اس پہلے پر زائد ہوئے ہیں وہ سب آپ ہی سے ہیں۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنے پروردگار پر پہلی دلیل ہوئے۔ کیوں کہ آپ کو جوامع الکلم دیئے گئے ہیں اور یہ اسماء آدمؑ کے مسمیات ہیں پس آپ دلیل سے تین حدوں کے ہونے میں بہت مشابہ ہوئے۔ اور دلیل اپنے لئے خود ہی دلیل ہے۔ اور جب آپ کی حقیقت بہ سبب تثلیث نشأت کے فردیت اولی کو دیتی ہے۔ اسی واسطے آپ نے محبت کے بارے میں فرمایا جو وجود کا اصل ہے کہ حبّب الیّ من دنیاکم ثلث (یعنی مجھ کو تمہاری دنیا سے تین چیزیں محبوب ہیں) جس میں خود تثلیث ہے۔ پھر عورتوں کو اور خوشبو کو اور نماز میں اپنی آنکھ کی ٹھنڈک کو ذکر فرمایا۔ اور عورتوں کے ذکر کو مقدم فرمایا اور نماز کو پیچھے کیا کیوں کہ عورت اپنے ظہورِ عین کی اصل میں مرد کی جزء ہے۔ اور انسان کو اپنے نفس کا پہچاننا خدا کے پہچاننے پر مقدم ہے۔ کیوں کہ اس کا خدا کا پہچاننا اپنے نفس کے پہچاننے کا نتیجہ ہے۔ اسی واسطے آنحضرتؐ نے فرمایا مَن عرف نفسہٗ فقد عرف ربہٗ۔ یعنی جس نے اپنے نفس کو پہچانا اس

نے اپنے خدا کو پہچان لیا۔ اب اگر تم چاہو تو اس حدیث سے خدا کے پہچاننے کو ممنوع اور اس کی رسائی سے اپنے کو عاجز کہہ سکتے ہو کیوں کہ منع اور عجز اس حدیث میں جاری ہے۔ اور اگر چاہو تو اس حدیث سے معرفت کا ثبوت دے سکتے ہو۔ پس پہلی صورت یہ ہے کہ جانو کہ اپنے نفس کو تم نہیں پہچانتے ہو۔ اس لئے تم خدا کو بھی نہیں پہچان سکتے ہو۔ اور دوسری صورت پر بہت صاف دلیل ہوئی کیوں کہ عالم کا ہر جزو اپنے اصل پر جو اس کا خدا ہے دلیل ہے۔ یہ سمجھو اور جب آپ کو عورتیں محبوب ہوئیں تو آپ نے ان کی طرف شفقت فرمائی۔ کیوں یہ اس قسم کی شفقت ہے جو کل کو جزو کی طرف ہوتی ہے اور اس سے آپ نے اس نفس الامری بات کو کھول دیا۔ جو خدا کی طرف سے اس خلقت عنصری انسانی میں ہے۔ اور وہ اس آیت، نفخت فیہ من روحی میں مذکور ہے۔ یعنی آدمؑ میں میں نے اپنی روح پھونکی ہے۔ پھر اللہ نے اس کی ملاقات کے لئے اپنے نفس کو شدت شوق سے موصوف کیا ہے۔ اور مشتاقوں کے لئے فرمایا کہ اے داؤدؑ میں ان کا نہایت شائق ہوں یعنی ان لوگوں کا جو میرے شائق ہیں۔ اور یہ ایک خاص ملاقات ہے۔ اور آنحضرتؐ نے دجال کی حدیث میں فرمایا ہے کہ تم میں سے کوئی شخص خدا کو بغیر کے کبھی نہ دیکھے گا۔ پس ضرور ہے کہ یہ شوق اس کو ہو جس کی یہ صفت ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کا شوق ان مقربین کے لئے باوجودیکہ ان کو دیکھتا ہے اس واسطے ہے کہ وہ لوگ اس کو دیکھیں۔ لیکن مقام دنیاوی اس لقائے خاص سے مانع ہے اور اللہ تعالےٰ کا ان کو دیکھنا حتیٰ نعلم کی آیت سے مشابہ ہے۔ باوجودیکہ وہ عالم ہے پس وہ ایسی صفت خاص کا مشتاق ہے جس کا وجود بغیر موت کے نہیں ہوتا ہے۔ اس صفت سے ان کا شوق خدا کے ساتھ تر و تازہ ہو جاتے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے تردد کی حدیث میں فرمایا ہے۔ اور وہ بھی اسی باب سے ہے۔ کہ ماترددت فی شئی انا فاعلہ ترددی فی قبض نسمۃ عبدی المومن یکرہ

الموت وانا اکرہ مسائتہ فلابد من لقائی فبشرہ باللقاء یعنی
میں کسی چیز میں تردد نہیں کرتا ہوں جس کو میں کرنا چاہتا ہوں جیسا کہ میں پس و
پیش کرتا ہوں اپنے بندہ مومن کی جان لینے میں اور وہ موت کو برا جانتا ہے۔
اور میں اس کے ناخوش کرنے کو برا جانتا ہوں۔ اور مجھ سے ملنا اس کو ضرور ہے
پس اس کو میری ملاقات کی بشارت دو اور خدا نے یہ نہ فرمایا کہ ولابد لہ
من الموت یعنی اس کو مرنا ضرور ہے تاکہ وہ موت کے ذکر سے غمناک نہ ہو۔
اور جب خدا سے ملنا بغیر مرنے کے ممکن نہ تھا۔ چنانچہ رسول اللہؐ نے فرمایا کہ کوئی
شخص تم میں سے خدا کو بغیر مرنے کے نہ دیکھے گا۔ تو اسی واسطے اللہ تعالےٰ نے
کہا کہ اس کو مجھ سے ملنا ضرور ہے۔ اور اسی نسبت کے پائے جانے سے خدا
ان کا مشتاق ہوا۔

یحنّ الحبیب الی رویتی	وانی الیہ اشد حنیناً
وتھفوا لنفوس ویابی القضا	فاشکوا الانین ویشکوا نیناً

دوست میرے دیکھنے کو آہ و زاری کرتا ہے۔ اور میں اس کے لئے بہت
آہ و زاری کرنے والا ہوں۔ نفوس مشتاق ہیں لیکن تقدیر الٰہی مانع ہے۔ میں
آہ و نالہ کی شکایت کرتا ہوں اور وہ آہ و نالہ کی شکایت کرتا ہے اور جب اللہ تعالیٰ نے ظاہر کیا کہ اس نے آدمؑ
میں اپنی روح پھونکی ہے تو وہ اپنے ہی نفس کا مشتاق ہوا کیا تم نہیں دیکھتے
کہ اللہ نے آدم کو اپنی صورت پر بنایا ہے۔ کیوں کہ وہ اسی کی روح سے ہے۔
اور جب خلقت انسانی اربعہ عناصر سے ہے جن کا نام اس کے بدن میں اخلاط
اربعہ ہے تو اللہ تعالےٰ کے نفخ سے اس میں اشتعال پیدا ہوا۔ کیوں کہ اس
کے بدن میں رطوبت تھی اسی واسطے روح انسانی اس کی خلقت کے سبب سے
آگ ہوئی اور اسی سببیت سے اللہ تعالےٰ نے موسیٰ سے آگ ہی کی صورت
میں کلام کیا۔ اور موسیٰ کی حاجت آگ ہی میں کی اور اگر اس کی خلقت طبعی
ہوتی تو اس کی روح بصورت نور ہوتی اور اسی روح کی کنایت بلفظ نفخ

اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ وہ روح نفس رحمانی سے ہے۔ کیوں کہ اسی نفس سے جو نفخ ہے اس کا عین وجود خارجی میں ظاہر ہوا اور منفوخ فیہ یعنی بدن کی استعداد سے وہ اشتعال آگ ہوئی۔ اور نور نہ ہوئی۔ کیونکہ بدن انسان عنصری ہے اور طبعی نوری نہیں ہے۔ اور نفس حق اس جوہر میں چھپا جس سے انسان انسان ہوا پھر اللہ نے حضرت آدمؑ کے لئے انہیں سے ایک شخص کو انہیں کی صورت پر نکالا اور اس کا نام عورت رکھا۔ جب وہ ان کی صورت پر ظاہر ہوئی تو حضرت آدم نے اس کی طرف ایسی شفقت کی کہ جیسے کوئی شئے اپنے نفس کی طرف شفقت کرتی ہے۔ اور اس عورت نے بھی حضرت آدمؑ کی طرف ایسی رغبت کی جیسے کوئی چیز اپنی اصل کی طرف رغبت کرتی ہے۔ اسی واسطے عورتیں آپؐ کو محبوب ہوئیں۔ کیوں کہ اللہ نے اسے محبوب رکھا۔ جس کو اپنی صورت پر بنایا۔ اور اس کے لئے فرشتے نورین سے سجدہ کرایا حالانکہ ان کی عزت اور تمکنت اور طبعی علو شان ان سے بڑھی ہوئی تھی۔ اور اس جگہ سے بندہ اور رب میں مناسبت واقع ہوئی۔ اور بہت بڑی بات مناسبت صورت ہے۔ اور یہ مناسبت اعلیٰ اور اکمل ہے۔ کیوں کہ وہ زوج ہے۔ یعنی حضرت آدمؑ صورت میں وجود حق کے زوج ہوئے۔ جیسے کہ عورت اپنے وجود سے آدمؑ کی زوج ہوئی۔ اور میں نے اسی مناسبت سے آدمؑ کو حق کا زوج بنایا اب تین فردیت ظاہر ہوئیں۔ حق تعالیٰ اور مرد اور عورت پھر انسان نے اپنے حق تعالیٰ کی طرف ایسی رغبت کی جیسی فرع کو اصل کی طرف ہوتی ہے۔ جیسے عورت مرد کی طرف بالطبع رغبت کرتی ہے۔ اس واسطے اللہ نے عورتوں کو آپ کا محبوب بنایا جیسے اللہ تعالیٰ کو وہ محبوب ہے۔ جو اس کی صورت پر ہے۔ پس یہ حُب مرد کا اس کے لئے ہے جو اس سے پیدا ہوئی ہے۔ دراصل یہ حُب اس ذات کے لئے ہے۔ جس سے حضرت آدمؑ یعنی مرد پیدا ہوا ہے۔ اور وہ حق تعالیٰ ہے۔ اسی لئے رسول اللہؐ نے فرمایا

کہ حبّب الیّ یعنی مجھ کو محبوب ہیں اور یہ نہیں فرمایا کہ احببت من نفسہ یعنی میں اپنی طبیعت سے دوست رکھتا ہوں۔ کیوں کہ آپ کی محبت کا تعلق صرف حق تعالےٰ سے ہے۔ جس کی صورت پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ یہاں تک کہ آپؐ کو عورتوں کی محبت میں وہی تعلق ملحوظ تھا کیوں کہ آپؐ نے خدا کو محبوب رکھنے کے سبب سے عورتوں کو محبوب رکھا تاکہ تخلق الٰہی سے متخلق ہو جائیں۔ اور جب مرد نے عورت کو محبوب رکھا تو وصال کا طالب ہوا جو محبت کی غایت اور انجام ہے۔

پھر اس خلقت عنصری میں غایت وصال نکاح سے زائد کسی میں نہیں ہے۔ اور اس لیے شہوت تمام اجزائے انسان میں پھیلتی ہے۔ اور اسی سبب سے اس سے نہانے کا حکم ہوا۔ پس طہارت بھی عام ہوئی جیسے شہوت کے وقت اس میں فنا عام ہوئی کیوں کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں پر اس بات سے غیرت کرتا ہے کہ وہ اس کے غیر سے لذت اٹھائیں۔ اسی واسطے اس کو غسل سے پاک کیا۔ تاکہ بندہ حق کی طرف اسی ذات میں نظر کے ساتھ پلٹے جس میں وہ فنا ہوا تھا کیوں کہ اس مشاہدہ اور نظر کا پلٹنا ضرور ہے۔ اور جب بندہ نے حق تعالیٰ کو عورت میں مشاہدہ کیا تو یہ اس کا شہود منفعل میں ہے۔ اور جب حق تعالیٰ کو بندہ نے اپنے نفس میں اس حیثیت سے مشاہدہ کیا کہ عورت اسی سے ظاہر ہوئی ہے تو یہ مشہود اس کا فاعل میں ہوا اور جب اپنے نفس میں حق تعالیٰ کو اس طرح سے مشاہدہ کرے کہ عورت کی صورت جو اس سے پیدا ہوئی ہے، اس کے ذہن میں حاضر نہ ہو تو یہ شہود اس کا حق تعالیٰ کے منفعل میں بلا واسطے کے ہے۔ لیکن حق تعالیٰ کا شہود عورت میں اتم اور اکمل ہے۔ کیوں کہ اس وقت حق تعالےٰ کو فاعل اور منفعل دونوں اعتبار سے مشاہدہ کرتا ہے۔ اور وہ اس سے بہتر ہے کہ اپنے نفس میں حق تعالےٰ کا مشاہدہ بغیر عورت کی صورت کا خیال کرنے کے کرے۔ کیوں کہ اس وقت وہ علی الخصوص منفعل ہی ہوتا ہے۔ اسی لیے رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم نے عورتوں کو محبوب رکھا۔ کیوں کہ ان میں حق تعالےٰ کا مشاہدہ پورے طور سے ہوتا ہے۔ اور مادوں سے خالی کر کے کبھی اللہ تعالیٰ کا مشاہدہ نہیں ہو سکتا ہے۔ کیوں کہ وہ عالم والوں سے جدا نہ غنی اور بے پروا ہے۔ اور جب اس صورت پر مشاہدہ ممتنع ہوا اور بغیر مادہ کے شہود ممکن نہ ہوا تو عورتوں میں حق تعالےٰ کا مشاہدہ اور مادوں سے اکمل اور افضل ہوا۔ اور وصال کا بڑا طریقہ نکاح ہے۔ اور یہی توجہ الٰہی کی نظر ہے۔ اس مخلوق پر جس کو اپنی صورت پر بنایا ہے۔ تاکہ اس کو اپنا خلیفہ کرے۔ اور میں اپنی صورت کو بلکہ اپنے نفس کو معائنہ کرے۔ پھر اس محل کو تسویہ اور تعدیل کر کے اس میں اپنی روح پھونکی جو وہی اس کا نفس ہے۔ یعنی ظاہر اس تسویہ اور تعدیل کا خلق ہے۔ اور اس کا باطن حق ہے۔ اور اسی سبب سے حق تعالیٰ نے باطن کو اس صورت جسمانی کا مدبر بنایا ہے۔ کیوں کہ وہ ظاہر میں آسمان سے زمین تک وجود کے امر کی تدبیر کرتا ہے۔ اور آسمان سے مراد بلندی ہے۔ اور زمین سے مراد پستی ہے۔ اور وہی اسفل السافلین ہے کیوں کہ وہ سب ارکان سے نیچے ہے۔ اور عالم انسانی میں عورت ہی اسفل السافلین ہے۔ اور ان کو رسول اللہ نے لفظ نساء سے ذکر کیا جو جمع ہے۔ اور اس کا واحد اس کے لفظ سے نہیں ہے اور اسی لئے آپ نے فرمایا حبّب الیّ من دنیاکم ثلٰث النساء یعنی تمہاری دنیا سے مجھ کو تین چیزیں محبوب ہیں۔ پہلے نساء ہیں اور مرأۃ نہ فرمایا کیونکہ آپ نے وجود میں مرد سے ان کے تاخیر کی رعایت فرمائی ہے۔ کیوں کہ نساءت کے معنی پیچھے ہونے کے ہیں۔ چنانچہ اللہ تعالےٰ نے فرمایا ہے انما النسیّٔ زیادۃ فی الکفر یعنی حرام کے مہینوں کو پیچھے کرنا کفر کو بڑھانا ہے۔ والبیع بلنسیئۃ یعنی بیچنا ساتھ تاخیر کے بہ سبب تاخیر کے معنے کے اقوال ہیں اسی واسطے آپ نے لفظ نساء سے ان کو ذکر فرمایا۔ اور آپ نے ان کو ان کے مرتبہ کے لحاظ سے محبوب رکھا ہے۔ کیوں کہ یہ محل انفعال ہے۔ اور عورتوں کو مرد سے وہ

نسبت ہے جو طبیعت کلیہ کو حق تعالیٰ سے ہے۔ اور اس میں اللہ تعالیٰ نے توجہ ارادی اور امر الٰہی سے عالموں کی صورتوں کو ظاہر کیا۔ اور اسی توجہ ارادی اور امر الٰہی کو عالم عنصری میں نکاح کہتے ہیں۔ اور عالم ارواح نورانی میں ان کو ہمت بولتے ہیں اور معانی میں نتیجہ دینے کے لئے ان کو ترتیب مقدمات سے تعبیر کرتے ہیں۔ اور یہ سب صورتوں میں فردیت اولیٰ کا نکاح ہے۔ پس جس نے عورتوں کو اس حد اور علم سے محبوب رکھا ہے تو وہ حُبِّ الٰہی ہے۔ اور جس نے ان کو علی الخصوص شہوتِ طبیعہ کی رو سے محبوب رکھا ہے تو اس کو اس شہوت نے اصل علم سے ناقص رکھا ہے۔ اور اس کے نزدیک وہ صورتیں بلا روح کے ہیں۔ اگرچہ وہ صورتیں اصل میں روح والی ہیں۔ لیکن اس کو نظر نہیں آتی ہیں۔ جو عورتوں اور شرعی باندیوں کے پاس صرف لذت حاصل کرنے کو جاتے ہیں اور وہ نہیں جانتے کہ یہ لذت لینے والا کون ہے۔ اور کس سے لذت لے رہا ہے۔ اور یہ خود اپنے ہی نفس سے اس چیز سے ناواقف ہے جس سے غیر بے خبر ہے۔ اور یہ جہالت اور بے خبری اس وقت تک ہے جب تک کہ وہ خود اپنی زبان سے نہ بتلائے۔ کہ وہ کون ہے۔ تاکہ اس کو معلوم ہو جائے۔ چنانچہ کسی نے کہا ہے

صح عند الناس انی عاشق

غیر ان لم یعرفوا عشقی لمن

یعنی لوگوں کے نزدیک یہ خبر صحیح ہے کہ میں عاشق ہوں۔ مگر لوگ یہ نہیں جانتے ہیں کہ میرا عشق کس کے ساتھ ہے۔ اس طرح یہ مرد بھی لذت کو چاہتا ہے پس اس نے اس محل کو دوست رکھا جس میں وہ لذت ہے۔ اور محل عورت ہے۔ لیکن روحِ مسئلہ اس سے بھی غائب ہے۔ اگر یہ روح مسئلہ کو معلوم کرتے تو جان لے گا کہ یہ کس سے لذت لے رہا ہے۔ اور لذت لینے والا کون ہے۔ اور یہ کامل ہو جائے گا جیسے کہ عورت مرد سے درجہ میں کم ہے۔ کیونکہ اللہ تعالےٰ نے فرمایا ہے للرجال علیھن درجۃ یعنی مردوں کو عورتوں

ہم درجہ ہے۔ ویسے ہی انسان جو اللہ کی صورت پر بنا ہوا ہے بنانے والے سے جس نے اس کو اپنی صورت پر بنایا ہے درجہ میں کم ہے۔ اور یہ درجہ کی تنزلی باوجود اس کے ہم صورت ہونے کے ہے پس یہ درجہ جس کے سبب سے حق تعالیٰ انسان سے متمیز ہے اس کے ساتھ اللہ تعالےٰ عالم والوں سے بے پرواہ ہے۔ اور اس کے ساتھ اللہ تعالیٰ فاعل اوّل ہے۔ کیوں کہ صورت فاعل ثانی ہے اور اعیان خارجیہ مراتب ہی کے سبب سے ایک دوسرے سے متمیز ہیں۔ اور کل عرفان والے ہر حق والے کو اس کا حق دیتے ہیں۔ اسی واسطے عورتوں کی محبت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے تحبب الٰہی سے تھی۔ اور اللہ تعالیٰ نے ہر چیز کو اس کی مخلوقیت کا حصہ دیا ہے۔ اور وہ حُب عین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کا حق تھا۔ پس اللہ تعالیٰ نے ان کو بغیر استحقاق کے نہ دیا بلکہ اس استحقاق سے دیا جس کو اس کا مسمّیٰ یعنی ذات مستحق مقتضی تھی۔ درحقیقت طبیعت نفس رحمانی کے سوا کوئی دوسری چیز نہیں ہے۔ کیوں کہ اسی نفس رحمانی میں اعلیٰ اور اسفل عالم کی صورت پھونکی گئی ہے۔ کیوں کہ وہ نفخ عالم ہیولانی عالم اجسام میں علی الخصوص ساری ہے۔ اور وہ سریان جو واسطے وجود ارواح نورانی اور اعراض کے ہے وہ اور سریان ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم نے اس حدیث میں تانیث کو تذکیر پر غلبہ دیا ہے۔ کیوں کہ آپ نے لفظ النساء کا ذکر میں اہتمام فرمایا ہے اسی لئے آپ نے ثلٰثٌ فرمایا اور ثلٰثۃ ہائے ہوز سے نہ فرمایا جو واسطے شمار کرنے تذکیر کے آتا ہے۔ کیوں کہ اس میں طیب یعنی خوشبو کا بھی ذکر ہے۔ اور وہ مذکر ہے اور عرب کی عادت یہ ہے کہ تذکیر کو تانیث پر غلبہ دیتے ہیں۔ پس الفواطم وزید خرجوا۔ بصیغہ جمع مذکر غائب بولتے ہیں۔ اور بصیغہ جمع مؤنث غائب الفواطم وزید خرجن نہیں بولتے ہیں۔ اور اس میں تذکیر کو اگرچہ ایک ہی ہو تانیث پر غلبہ دیتے ہیں، اگرچہ تانیث جمع ہو۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم خود عربی ہیں۔ پس آپ نے اس معنی کی رعایت

کی ہے جس ہی سے محبت الہٰی مقصود ہے۔ اور آپ نے کبھی اس میں اپنے حب کو اختیار نہ فرمایا پس اللہ تعالیٰ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو وہ باتیں بتائیں جن کو آنحضرت نہ جانتے تھے اور اللہ تعالیٰ کا فضل عظیم آپ پر ہے اسی لئے آپ نے تانیث تذکیر پر بر لفظ ثلث میں جو بغیر ہائے ہوز کے ہے۔ غلبہ دیا۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم پر علم حقائق کے کیسے اچھے عالم تھے۔ اور حقوق میں آپ نے کیا خوب رعایت فرمائی ہے۔ پھر آپ نے اس حدیث کو ختم بھی تانیث پر مثل اوّل کے کیا ہے۔ اور ان دونوں کے درمیان میں تذکیر کو درج فرمایا۔ یعنی نساء سے شروع فرمایا اور نماز پر ختم کیا اور یہ تانیث ہے اور طیب یعنی خوشبو کو درمیان میں رکھا۔ جیسے خود آنحضرت اپنے وجود باجود میں ہیں کیوں کہ مرد یعنی آدم درمیان اس ذات کے ہے جس سے وہ خود ظاہر ہوا ہے۔ اور درمیان اس عورت کے ہے۔ جو اس سے ظاہر ہوئی ہے۔ پس وہ درمیان دو مؤنثوں، مؤنث لفظی اور مؤنث حقیقی کے ہے۔ اسی طرح نساء تانیث حقیقی اور صلوٰۃ تانیث لفظی ہے۔ اور طیب ان دونوں کے درمیان میں مذکر ہے جیسے آدم درمیان دو ذات ذوالدل کے ہے۔ ایک ذات وہ ہے جس سے خود آدم وجود میں آئے اور دوسری حوا ہے جو آدم سے وجود میں آئی۔ اور چاہو تو کہو کہ صفت بھی مؤنث ہے اگر چاہو تو کہو کہ قدرت بھی مؤنث ہے۔ پس تم جس مذہب پر چاہو رہو کیوں کہ ہمیشہ تم تانیث ہی کو مقدم پاؤ گے حتیٰ کہ اصحاب معقول کے مذہب پر بھی تانیث کو تقدم ہے۔ کیوں کہ وہ لوگ حق تعالیٰ کی وجود عالم کے لئے علت قرار دیتے ہیں۔ اور لفظ علت خود مؤنث ہے۔

طیب یعنی خوشبو کی حکمت سنو۔ آنحضرت صلعم نے طیب کو نساء کے بعد ذکر فرمایا۔ کیوں کہ نساء میں تکوین عالم کی بو تھی۔ چنانچہ ضرب المثل میں بولتے ہیں کہ اطیب الطیب اعناق المحبیب یعنی سب سے بڑی خوشبو دوست سے ہم گلو ہونا ہے۔ جب رسول اللہ بندے اور عبد پیدا کئے گئے تو کبھی آپ نے

سرداری کی طرف گردن بلند نہ فرمائی۔ مالک کے سامنے منفعل ہو کر کھڑے ہو رہے یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ نے ان سے مکوّناتِ عالم کا وجود بخشا اور اللہ نے آپ کو عالم انفاس میں جو روائح طیبہ میں فاعلیت اور تاثیر کا رتبہ بخشا اسی لئے آپ کو طیب یعنی خوشبو محبوب ہوئی اور اسی سبب سے آپ نے طیب کو نساء کے بعد رکھا۔ اور آنحضرتؐ نے ان درجوں کی رعایت فرمائی ہے۔ جو اس آیت میں ہیں۔ رفیع الدرجات ذو العرش یعنی درجوں کا بڑھانے والا صاحب عرش ہے۔ کیوں کہ وہ اپنے اسم رحمٰن سے عرش پر مستوی ہے۔ اور ان لوگوں میں جن کو عرش محتوی ہے۔ کوئی ایسا شخص نہیں ہے جس کو رحمتِ الٰہی نہ پہنچتی ہو۔ اور وہ اس آیت میں ہے والعرش وسع کل شیٔ یعنی عرش ہر شے پر وسیع ہے۔ اور اس پر رحمٰن مستوی ہے۔ پس اسم رحمٰن ہی کی حقیقت سے تمام عالم میں رحمت الٰہی ساری اور طاری ہے۔ چنانچہ میں اس مسئلہ کو دوسری جگہ اس کتاب میں اور فتوحاتِ مکی میں بیان کر چکا ہوں۔ اور اسی اہتمام نکاحی میں جو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی برأت میں واقع ہے اللہ نے فرمایا کہ۔

الخبیثاتُ للخبیثین والخبیثون للخبیثات والطیبات للطیبین والطیبون للطیبات اولئک مبرؤن مما یقولون

یعنی بری عورتیں برے مردوں کے لئے اور برے مرد بری عورتوں کے لئے ہیں۔ اور اچھی عورتیں اچھے مردوں کے لئے اور اچھے مرد اچھی عورتوں کے لئے ہیں۔ یہ سب ان کے افترا اور بہتانوں سے مبرّا ہیں۔ پس اللہ نے ان کے روائح اور بو کو بھی اچھا فرمایا۔ کیوں کہ گفتار ہی نفس ہے اور وہ خود بو ہے۔ پس نفس بھی اچھا اور برا صادر ہوتا ہے۔ جیسا کہ وہ صورت نطق اور گفتار میں ظاہر ہوتا ہے۔ پس وہ باعتبار نسبت الٰہی کے بالکل ہی طیب اور پاکیزہ ہے۔ پس کل اقوال بھی طیب ہوں گے اور باعتبار مدح اور ذم

کے وہ خبیث اور طیّب دونوں صفتوں سے موصوف ہوتا ہے۔ اسی واسطے آنحضرتؐ نے لہسن کی برائی میں فرمایا کہ یہ ایک درخت ہے اس کی بُو کو میں برا جانتا ہوں کیوں کہ کسی شئے کا عین برا نہیں ہوتا ہے بلکہ جو اس سے ظاہر ہوتا ہے وہ برا ہوتا ہے۔ اور اس کی کراہت کی چند صورتیں ہیں۔ یا عرفاً ہوگی۔ یا مزاج کے ناموافق ہونے کے ہوگی یا کسی غرض یا کمال مطلوب کے نقصان یا شرعی سبب سے ہوگی اور سوائے مذکور صورتوں کے اور کوئی سبب کراہت نہیں ہو سکتا ہے۔ اور جب ہر چیز اچھی اور بُری میں منقسم ہوئی جیسا میں اس کو ثابت کر چکا ہوں تو رسول اللہ کو اچھی اور پاکیزہ چیزیں محبوب ہوئیں اور بُری خبیث چیزیں ناپسند ہوئیں۔ اور اسی لئے آپؐ نے فرشتوں کے بارے میں فرمایا۔ کہ وہ بدبو سے ایذا اور رنج پاتے ہیں۔ کیونکہ اس خلقت انسانی میں خود عفونت ہے۔ جیسے کہ گبرولا گلاب کی بو سے نفرت کرتا ہے اور اس سے مضرت پاتا ہے۔ حالانکہ اس کی خوشبو اچھی ہوتی ہے۔ پس گلاب کی بو گبرولا کے نزدیک خوشبودار نہ ہوئی۔ پس جس شخص کا مزاج اس کا ایسا ظاہر اور باطن دونوں میں۔ تو وہ حق بات کے سننے سے مضرت پائے گا باطل اور جھوٹ سے خوش ہوگا۔ اور ان لوگوں کو جو باطل پر ایمان لائے اور اللہ سے کفران کیا۔ خسارت اور تاوان سے اللہ نے موصوف کیا ہے۔ اور فرمایا کہ اولئك هم الخاسرون الذين خسروا انفسهم یعنی یہ وہی خسارہ پانے والے لوگ ہیں جنہوں نے اپنے کو تاوان میں ڈالا ہے۔ کیوں کہ جو لوگ کہ اچھے کو برے سے ادراک نہیں کرتے ہیں تو ان کو کچھ بھی ادراک نہیں ہے۔ پس رسول اللہ کو ہر چیز سے طیّب اور اچھائی ہی پسند آئی اور آنحضرتؐ کے دربار میں سوائے پاکیزگی اور طیّب دوسری چیز ہی نہیں ہے۔ اور کیا ممکن ہے کہ عالم میں ایسا مزاج ہے۔ جو ہر چیز سے طیب ہی کو پاتا ہو۔ خبیث یعنی برے کو نہ جانتا ہو؟ میں کہتا ہوں کہ یہ نہیں ہو سکتا ہے۔ کیوں کہ میں اس کو اصل ہی میں نہیں پاتا ہوں جس سے عالم ظاہر ہوا ہے۔ اور وہ اصل حق تعالیٰ ہے اور

میں اس کو پاتا ہوں کہ ایک چیز کو بُرا اور دوسری چیز کو اچھا جانتا ہے اور طیب وہی ہے جس کو وہ اچھا جانتا ہے۔ اور عالم حق تعالیٰ کی صورت پہ ہے۔ اور انسان دونوں کی صورتوں پہ ہے۔ اور یہاں کوئی ایسا مزاج نہیں ہو سکتا ہے جو ہر چیز سے ایک ہی چیز طیب یا خبیث کو ادراک کرتا ہو۔ بلکہ یہاں ایسا مزاج ہے جو خبیث سے طیب کو ادراک کرتا ہے۔ باوجودیکہ وہ جانتا ہے کہ بالذوق خبیث ہے اور بغیر ذوق کے طیب ہے۔ پس اُس کو طیب کے ادراک نے اس کے خبیث کے ادراک سے غافل کر رکھا ہے اور یہ کبھی کبھی ہوتا ہے۔ اور عالم یعنی ہستی سے خبیث کا بالکلیہ اٹھ جانا صحیح نہیں ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کی رحمت خبیث و طیب دونوں میں ہے۔ اور خبیث چیز اپنے نفس کے نزدیک طیب ہے اور طیب اس کے نزدیک بُری خبیث ہے۔ پس عالم میں کوئی ایسی طیب اور پاکیزہ چیز نہیں ہے جو کسی اعتبار سے کسی مزاج کے حق میں خبیث اور بُری نہ ہو اور ایسے ہی اس کا الٹا ہے۔ اور تیسری چیز جس سے فردیت کامل ہوئی ہے۔ وہ نماز ہے آنحضرتؐ نے فرمایا۔ کہ میری آنکھوں کی ٹھنڈک نماز میں بتائی گئی ہے۔ کیونکہ نماز حق تعالیٰ کا مشاہدہ ہے اور یہ نماز اور اللہ تعالیٰ اور بندہ کے درمیان مناجات اور سرگوشی ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ فاذکرونی اذکرکم یعنی تم مجھے یاد کرو اور میں تمہیں یاد کروں۔ اور یہ نماز اللہ تعالیٰ اور بندہ کے درمیان دو نصفوں پر بٹی ہوئی عبادت ہے۔ اور ایک نصف خاص اللہ تعالیٰ کے لئے ہے۔ اور دوسرا نصف خاص بندوں کے لئے ہے۔ چنانچہ حدیث صحیح میں وارد ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ کہ قسمت الصّلوٰۃ بینی وبین عبدی نصفین فنصفہا لی و نصفہا لعبدی و لعبدی ما سأل۔ یعنی نماز میرے اور بندے کے درمیان نصفا نصف مقسوم ہے۔ نصف میرے لئے اور نصف میرے بندے کے لئے ہے۔ اور میرے بندہ کے لئے وہ سب کچھ ہے جو اس نے مانگا ہے۔ جب بندہ بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ ۝ کہتا ہے تو

خدا فرماتا ہے کہ میرے بندہ نے مجھ کو یاد کیا۔ اور جب بندہ الحمد للہ رب العالمین کہتا ہے تو خدا فرماتا ہے کہ بندہ نے میری حمد کی اور جب الرحمٰن الرحیم کہتا ہے تو فرماتا ہے کہ بندہ نے میری ثناء کی اور جب بندہ مالک یوم الدین کہتا ہے تو فرماتا ہے کہ بندہ نے میری تمجید کی اور اپنے کل امور کو میری طرف تفویض کر دیا۔ پس یہ پورا نصف خاص خدا ہی کے لئے ہے پھر جب ایاک نعبد و ایاک نستعین کہتا ہے تو فرماتا ہے کہ یہ میرے اور بندہ دونوں کے درمیان ہے۔ اور سوال کی چیزیں بندہ کے لئے ہیں۔ اسی آیت میں اشتراک واقع ہوا ہے۔ پھر جب بندہ کہتا ہے اھدنا الصراط المستقیم صراط الذین انعمت علیھم غیر المغضوب علیھم ولا الضالین تو خدا فرماتا ہے کہ یہ سب میرے بندہ کے لئے ہے۔ اور میرے بندہ کے لئے اس کے سوال کی ہوئی چیزیں ہیں۔ پس یہ خاص بندے کے لئے ہے۔ جیسے پہلے خاص خدا کے لئے ہے۔ اور اس سے پڑھنا الحمد للہ رب العٰلمین یعنی سورۂ فاتحہ کا واجب معلوم ہوتا ہے۔ اور جس نے اس کو نہ پڑھا تو اس نے نماز کو نہ پڑھا۔ جو اللہ اور بندہ کے درمیان مقسوم ہے۔ اور جب نماز مناجات اور سرگوشی ہے تو وہ ذکر ہے۔ اور جس نے خدا کا ذکر کیا تو وہ خدا کے ساتھ ہمنشین ہوا اور خدا اس کے ساتھ ہمنشیں ہوا۔ کیوں حدیث صحیح میں خبر الٰہی سے ثابت ہے کہ میں اس کا ہمنشین ہوں جو مجھے یاد کرتا ہے۔ اور جو اپنے مذکور سے ہم نشین ہوا اور جو آنکھ والا ہے تو وہ اپنے ہمنشین کو دیکھ لیتا ہے۔ پس رویت اور مشاہدہ بھی یہی ہے۔ اور اگر وہ آنکھ والا نہیں ہے تو اس کو نہیں دیکھتا ہے۔ پس نماز پڑھنے والا اپنا رتبہ یہاں جان سکتا ہے کہ کیا وہ حق تعالیٰ کو اس نماز میں رویت عیانی سے مشاہدہ کرتا ہے یا نہیں اور اگر وہ اس کو نہیں دیکھتا ہے تو اس کو اس ایمان سے اس کی عبادت کرنا چاہیئے۔ گویا وہ اس کو دیکھتا ہے اور اپنے قبلہ میں مناجات اور نماز کے وقت اس کو خیال کرے۔ اس کی طرف کان لگائے کہ حق

تعالیٰ سے اس پر کیا وارد ہوتا ہے۔ اور جب وہ اپنے تمام خاص یعنی عالم انسانی اور ان فرشتوں کا امام ہے۔ جو اس کے ساتھ نماز پڑھتے ہیں۔ تو اس کی نماز میں رسول کا مرتبہ حاصل ہوتا ہے۔ اور اس میں شک نہیں ہے۔ کہ ہر نماز پڑھنے والا امام ہے۔ کیوں کہ جب کوئی اکیلا نماز پڑھتا ہے تو فرشتے اس کے پیچھے نماز پڑھتے ہیں چنانچہ ایسا ہی حدیث میں وارد ہوا ہے پس نماز میں یہ رسول کا مرتبہ حاصل ہونا ہی اللہ تعالیٰ کی نیابت ہے۔ اور جب بندہ سمع اللّٰہ لمن حمدہ کہتا ہے تو وہ اپنے نفس اور پیچھے والوں کی خبر دیتا ہے۔ کہ اللہ تعالیٰ نے نماز پڑھنے والے کے کلمات کو سن لیا۔ پھر فرشتے اور مقتدی کہتے ہیں کہ ربنا لک الحمد اور نماز کی افضلیت کی بڑی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندہ ہی کی زبان سے فرماتا ہے سمع اللّٰہ لمن حمدہ یعنی اللہ نے اپنے حمد کرنے والے کی حمد کو سن لیا۔ اور نماز کے علوئے شان کو غور کرو اور دیکھو کہ نماز کے ساتھ یہ کہاں پہنچا ہے۔ پس جس نے کہ نماز میں رویت کے درجہ کو حاصل نہ کیا تو وہ نماز کی غایت کو نہ پہنچا۔ اور نہ اس کو نماز میں آنکھ کی ٹھنڈک حاصل ہوئی۔ کیوں کہ اس نے خدا کو دیکھا ہی نہیں جس سے وہ مناجات اور بات کرتا ہے اور نہ اس نے ان باتوں کو سنا جو حق تعالیٰ سے نماز میں اس پر وارد ہوتی ہیں۔ اس لئے نہ وہ نماز پڑھنے والا ہوا اور نہ القی السمع وھو الشھید میں وہ داخل ہوا۔ یعنی نہ اس نے حاضر ہو کر حق کی طرف کان لگائے اور یہاں کوئی ایسی عبادت سوائے نماز کے نہیں ہے کہ وقت عبادت تک اس میں تصرف کرنا منع ہوا۔ اور اس کے سبب رکنوں میں اللہ تعالیٰ کا ذکر سب سے بڑا ہے۔ کیوں کہ نماز جن چیزوں پر مبنی ہے وہ گفتار اور کردار یعنی اقوال اور افعال ہیں۔ اور میں نے فتح کی میں مرد کامل کی نماز کی صفت کو ذکر کیا ہے۔ کہ وہ کیسی ہونی چاہیئے اور اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ نماز زنا اور کل برائیوں سے روکتی ہے۔ کیوں کہ نماز پڑھنے والے کو حکم ہے کہ جب تک کہ نماز میں اللہ تعالیٰ

کا ذکر جو سب سے بڑا ہے یعنی وہ ذکر جو خدا سے بندہ کے لئے ہوتا ہے اور یہ اس وقت ہوتا ہے کہ جب اللہ اس کے سوال کو قبول فرماتا ہے اور حق تعالےٰ کی ثناء ذکر سے افضل ہے جس کو بندہ نماز میں کرتا ہے۔ کیوں کہ شان کبریائی خاص اللہ ہی کو زیبا ہے۔ اور اسی واسطے خداوند تعالیٰ سے ارشاد ہوا کہ:۔ واللہ یعلم علےٰ ما تصنعون یعنی اللہ تعالےٰ اس کو جانتا ہے جو تم کرتے ہو اور فرمایا کہ او القی السمع وھو شھید یعنی اس نے حاضر ہو کر کان لگائے پس کان لگانا اس لئے ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ سے نماز میں اس کی کیا یاد ہوتی ہے اور اسی واسطے جب کہ وجود حرکتِ معقولہ سے ہوا۔ اور عالم عدم اضافی سے وجود خارجی میں منتقل ہوا تو نماز بھی تمام اقسام حرکت کو شامل ہوئی۔ اور اس حرکت کی تین اقسام ہیں۔ اولاً حرکتِ مستقیمہ۔ اور یہ مصلّی کے قیام کے وقت ہوتی ہے۔ اور دوسری حرکت افقیہ اور یہ مصلّی کے رکوع کے وقت ہوتی ہے۔ اور تیسری حرکت منکوسہ اور یہ مصلّی کے سجدہ کے وقت ہوتی ہے۔ اور انسان کو حرکتِ مستقیمہ ہے۔ اور حیوان کو حرکتِ افقیہ ہے۔ اور نباتات کو حرکت منکوسہ ہے۔ اور جمادات کو بذاتہٖ حرکت محسوس نہیں ہوتی ہے۔ اور جب پتھر حرکت کرتا ہے تو غیر کے سبب سے حرکت کرتا ہے۔ اور آنحضرتؐ نے اس قول وجعلت قرۃ عینی فی الصلوٰۃ میں جعل کو اپنی طرف نہ منسوب کیا کیوں کہ حق تعالیٰ کی تجلّی مصلّی پر اللہ کے طرف سے ہے۔ نہ کہ مصلّی کی طرف سے ہے۔ اور اگر اللہ تعالیٰ اس صفت کو اپنی طرف سے بزبان رسول اللہ نہ ذکر فرماتا تو آپ کو نماز کا حکم بغیر اس کی تجلّی کے ان پر ہوتا اور جب یہ تجلّی اللہ تعالےٰ کی طرف سے بطریق امتنان کے ہوئی تو مشاہدہ بھی بطریق امتنان ہوا۔ اسی واسطے آپ نے فرمایا کہ جعلت قرۃ عینی فی الصلوٰۃ۔ یعنی میری آنکھ کی ٹھنڈک نماز میں بنائی گئی ہے۔ اور یہ آنکھ کی ٹھنڈک صرف محبوب کے مشاہدہ سے ہوتی ہے کیوں کہ اسی سے محب کی آنکھ میں خنکی آتی ہے اور اگر استقرار سے لیں تو

یہ معنی ہوں گے کہ اس کے دیکھنے کے وقت عاشق کی آنکھ قرار پکڑتی ہے۔ اس کے ساتھ کسی دوسری چیز کی طرف نظر نہیں کرتا اور محب اس کو شے اور غیر سے دونوں میں دیکھکر قرار اور مسرت پاتا ہے۔ اور اسی واسطے اور اور طرف التفات کرنے سے نماز میں نہی آئی ہے۔ کیوں کہ التفات میں شیطان بندہ کی نماز کو اچک لیتا ہے۔ اور یہ التفات اس کو محبوب کے مشاہدہ سے محروم رکھتا ہے۔ بلکہ اگر حق تعالیٰ اس التفات کرنے والے کا محبوب ہوتا تو اپنی نماز میں غیر قبلہ کی طرف اپنے رُخ سے التفات نہ کرتا اور ہر انسان اپنے ذاتی حالات کو جانتا ہے کہ آیا وہ اس خاص عبادت میں اس درجہ پر ہے یا نہیں کیوں کہ اللہ فرماتا ہے کہ:-

الانسان علیٰ نفسہٖ بصیرۃ ولو القی معاذیرہٗ یعنی انسان اپنے نفس پر دانا و بینا ہے۔ اگرچہ وہ ہزارہا عذر پیش کرے۔ پس وہ اپنے نفس کے کذب اور صدق کو خوب پہچانتا ہے۔ کیوں کہ ہر چیز اپنی حالت سے ناواقف نہیں ہوتی ہے۔ اس لئے کہ اپنی حالت ہر ایک کو ذوقی اور وجدانی ہے۔ اور مسئلۂ صلوٰۃ کی ایک اور دوسری قسم ہے۔ کیوں کہ اللہ نے ہم لوگوں کو فرمایا کہ ہم سبب اس کے لئے صلوٰۃ میں مشغول ہوں۔ اور اس نے خبر دی کہ وہ ہم لوگوں پر صلوٰۃ کے بھیجنے میں مشغول ہے۔ پس صلوٰۃ ہم سے اور اس سے دونوں سے ہوئی اور جب وہ بھی مصلّی ہوا تو وہ اپنے اسم آخر سے صلوٰۃ کرتا ہے۔ اسی واسطے حق تعالیٰ بندہ کے وجود سے متاخر ہوتا ہے۔ اور وہ حق تعالیٰ عین وہی حق ہے جس کو بندہ اپنے قبلہ میں نظر فکری یا اپنی تقلید سے پیدا کرتا ہے۔ اور تقلیدی خدا سے اعتقادی الٰہ مراد ہے۔ اور یہ محل کے استعداد سے جس میں وہ قائم ہے نوع بنوع ہوتا رہتا ہے۔ چنانچہ جب حضرت جنیدؒ سے معرفت باللہ اور عارف کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ لون الماء لون انائہٖ یعنی پانی کا رنگ اپنے ظرف کے رنگ پر ہوتا ہے۔ اور یہ جواب نادر الوقوع ہے کیوں کہ انھوں نے اسباب کے اصلی واقعہ سے خبر دی ہے۔ پس یہ خدا جو ہمارے عقائد کی صورتوں

پر ہے وہی ہے جو ہم پر صلوٰۃ بھیجتا ہے۔ اور جب ہم لوگ صلوٰۃ کر چکے تو ہم لوگوں کے لئے اسم آخر ثابت ہوا۔ اور ہم سب اس میں متحقق ہو گئے۔ چنانچہ میں اس کو اس اسم کے مسمی کے حالات میں ذکر کر چکا ہوں اور ہم لوگ باعتبار اپنے حالات کے حق تعالیٰ سے قریب ہوتے ہیں۔ اور وہ ہم پر ایسی صورت میں متجلی ہوتا ہے جس صورت میں ہم اس کو لاتے ہیں۔ آیت کل قد علم صلوٰتہٗ و تسبیحہ کے معنی یہ ہیں کہ یعنی کہ ہر ایک نے اپنا رتبہ عبادت کے تاخر میں اور اس کی تسبیح کو یعنی حق تعالیٰ کی تنزیہہ کو جس کو اس کی استعداد دیتی ہے۔ جان لیا ہے۔ پس ہر چیز اپنے پروردگار حلیم اور غفور کی جو عقوبت کرنے میں جلدی نہیں کرتا ہے اور گناہوں کو چھپاتا ہے۔ تسبیح کر رہی ہے۔ اور ہم لوگ تمام عالم کی تسبیح کو علی التفصیل ایک ایک کر کے نہیں سمجھتے ہیں۔ اور یہاں ایک ایسا مرتبہ ہے جس میں عبد تسبیح کرنے والے کی طرف اس مرتبہ میں ضمیر پھرتی ہے۔ اور وہ مرتبہ اس آیت میں ہے۔ وان من شئ الا یسبح بحمدہ ای بحمد ذالک الشئ یعنی کوئی ایسی شئے نہیں ہے جو اس کی یعنی اس شئے کی تسبیح نہ کرتی ہو پس بحمدہ کی ضمیر شئے کی طرف اسی ثناء کے ساتھ عود کرتی ہے جس پر وہ ہوتی ہے۔ چنانچہ میں الٰہ معتقدین کہہ چکا ہوں۔ کہ یہ اس الٰہ کی ثناء کرتا ہے۔ جو اس کے اعتقاد میں ہے۔ اور اسی کے ساتھ اس نے اپنے نفس کو مربوط کیا ہے اور جو کچھ کہ اس کا عمل ہے وہ اسی کی طرف رجوع کرتا ہے۔ پس اس نے اپنے ہی نفس کی ثناء کی۔ کیوں کہ یہ صنعت کی مدح ہے پس بلا شک یہ صانع ہی کی مدح کرتا ہے۔ کیوں کہ صنعت کا حسن یا غیر حسن دونوں اسی کے صانع کی طرف رجوع ہوتے ہیں اور اعتقادی الٰہ اس الٰہ میں نظر کرنے والے کا مصنوع ہے۔ کیوں کہ وہ اسی ناظر کی صنعت ہے۔ پس بندہ کی ثناء اپنے معتقد پر عین اپنے نفس کی ثناء ہے۔ اور اسی لئے یہ غیر کے اعتقادی الٰہ کی مذمت کرتا ہے۔ اور اگر انصاف کرے تو اس کے غیر کے الٰہ معتقد کی مذمت صحیح نہیں ہے۔ لیکن اس معبود خاص کا عابد بے شک اس بارے میں جاہل ہے

کیونکہ یہ غیر پر اللہ تعالیٰ کے اعتقاد میں اعتراض کرتا ہے۔ اور اگر یہ جنیدؒ کے مقولہ لون الماء لون انائہٖ کو جان لے تو ہر اعتقاد والے کے اعتقادی الٰہوں کو تسلیم کر لے اور اللہ تعالیٰ کو ہر صورت میں پہچان لے اور کل اعتقاد والوں کو اللہ تعالیٰ کا علم ظنی ہے یقینی نہیں ہے۔ اسی لئے اللہ تعالیٰ نے حضرت رسول اللہ ﷺ کی زبان پر فرمایا کہ انا عند ظن عبدی بی یعنی میں اپنے بندے کے گمان کے نزدیک ہوں جو میرے ساتھ رکھتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ میں اسی صورت پر ظاہر ہوتا ہوں جو بندہ کے اعتقاد میں ہے۔ اور اگر چاہے تو اس کو مطلق رکھے اور یہ وہی اللہ ہے جس کو اس کے بندہ کے قلب نے سما لیا ہے۔ اور الٰہ مطلق کو کوئی شئے سما نہیں سکتی ہے۔ کیونکہ وہ اشیاء کا عین ہے اور عین اس کا نفس ہے۔ اور شئے میں یہ نہیں بولتے ہیں کہ وہ اپنے نفس میں سما سکتا ہے۔ یا اس میں نہیں سما سکتا ہے۔ غور کرو۔ واللہ یقول الحق وھو یھدی السبیل اور اللہ تعالیٰ اولیاء اکمل کی زبان سے حق کہتا ہے۔ اور سالکین کو وہی راہ بتلاتا ہے۔

تمت